



Darstellungen

aus dem Gebiete

der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XII.

Chinas Religionen

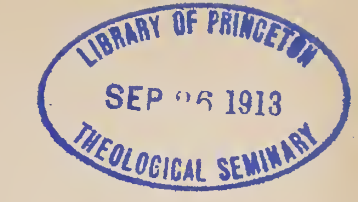
von

Dr. Rudolf Dvořák.
Professor der orientalischen Philologie.

Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

4205



CHINAS RELIGIONEN.

Erster Teil:

Confucius und seine Lehre

von

Dr. Rudolf Dvořák.
Professor der orientalischen Philologie.

Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorff schen Buchhandlung.

Vorwort.

Im Dezember 1892 wurde ich vom Herausgeber ersucht, für die Darstellungen Chinas Religionen zu übernehmen. Ich konnte dem so geäußerten Wunsche um so eher nachkommen, als das Studium chinesischer Klassiker seit meinen Leipziger Studien unter † Prof. v. d. Gabelentz immer meine Lieblingsbeschäftigung war und ich besonders auf dem Gebiete der chinesischen Religionen manches vorgearbeitet hatte. Mit diesem Bande liegt nun der erste Teil meiner Arbeit vor, Confucius und seine Lehre behandelnd. Für die Lebensdarstellung des Confucius war nach den erschöpfenden Arbeiten eines Amiot, Legge und Plath, Männer, denen nebst ausgezeichneter Kenntnis des Chinesischen auch die einschlägige einheimische Literatur in vollem Umfange zu Gebote stand, nicht viel zu machen. Nicht so für die Lehre des Confucius, wo die vorhandenen Arbeiten, trotz ihrer Vorzüge, nicht derart sind, eine neue Darstellung als überflüssig erscheinen zu lassen. Über die Quellen zum Leben des Confucius hat Plath in einer Weise gehandelt (Sitzungsber. der k. bayer. Akademie 1863. I. 4 und Berichte I. Cl. XII. B. 2 Abt. 1870), die den Verfasser der Notwendigkeit überhebt, auf diese Frage näher einzugehen. Nur das Eine bemerkt er, daß einerseits Rücksicht auf die Bestimmung der vorliegenden Sammlung nur Sicheres zu bieten als zweckmäßig erscheinen ließ, andererseits Rücksicht auf den zu Gebote stehenden Raum — der auch so, nicht unbedeutend, überschritten wurde — größte Einschränkung gebot. Darin findet es auch seine Erklärung, daß vorliegende Arbeit in ihrem 2. Teile meist nur auf Confucius' Aussprüchen in Lün-iü, Ta-hiok, Čung-yung und Meng-tsï beruht. Absichtlich ist dagegen die Beschränkung des „Confucianismus“ auf die Lehre des Confucius. Denn sowie es richtig ist, daß Confucius von der

Literatur der Alten überlieferte, was er erhalten zu wissen wünschte, ebenso unrichtig scheint es dem Verfasser, alles das folglich auch (mit Legge, Gabelentz u. a.) für einen integrirenden Bestandteil seiner Lehre zu erklären. Auch die theologischen und metaphysischen Anschauungen der Alten, über welche Confucius bekanntlich nicht viel geredet, lagen wohl stillschweigend bei Confucius im Hintergrunde; seiner eigenen Lehre können jedoch auch sie kaum mit Recht einverleibt werden. Auch Christus war nicht gekommen, „um aufzulösen, sondern um zu erfüllen.“ Dennoch dürfte es kaum Jemandem einfallen, für eine Darstellung der Lehre Christi auch das im A. Testament enthaltene Material heranzuziehen.

Die Darstellung selbst anlangend, weicht diese von den vorhandenen gänzlich ab. Dem Verfasser handelte es sich nämlich nicht darum, zu zeigen, wie dieser oder jener europäische Gelehrte die Lehre des Confucius aufgefaßt und dargestellt hat, vielmehr darum, wie sie vom chinesischen Standpunkte aus, der auch der des Confucius war, darzustellen ist. Aus eben demselben Grunde ließ er überall nur Confucius selbst sprechen, wobei die in Betracht kommenden Aussprüche wortgetreu übersetzt mitgeteilt werden. Daraus ergiebt sich der rein philologische Charakter der Arbeit, der dem Verfasser am besten geeignet erschien, wiewohl durch ihn der freie Lauf der Darstellung in nicht geringem Maße gehemmt wird.

Gute Dienste leistete dabei dem Verfasser die Mandschu-Übersetzung der Ssï-schu (Ausgabe von Gabelentz), die auch durchgehends benutzt wurde, wiewohl Verfasser weit entfernt ist, ihren Wert zu überschätzen. Letzterer besteht nämlich hauptsächlich in dem agglutinirenden Charakter des Mandschurischen, der es möglich macht, das im Chinesischen durch Stellungsgesetze meist nur angedeutete Verhältnis einzelner Satzglieder zu einander auch äußerlich auszudrücken. Bei einem Texte, wie der der Confucianischen Aussprüche ist, dessen Sprache — Dank dem gedrängten Stile — bekanntlich den Chinesen für die einfachste, gedankenvollste und kräftigste gilt, dabei jedoch gelegentlich auch ziemlich rätselhaft wird, ist auch dies nicht ohne Bedeutung. Sonst ist die Übersetzung wörtlich gehalten und bleibt dort, wo der chinesche Text dunkel ist, ebenfalls dunkel.

Für die Transscription war das vom Prof. v. d. Gabelentz eingeführte System maßgebend, das sich durch Einfachheit und

Klarheit empfiehlt. Darnach bedeutet č = tsch, š = sch, ž = franz. j, y = j. Dazu ist zu bemerken, daß im Chinesischen sämtliche Wörter einsilbig und die Silben, mit Ausnahme der auf orthographisches k, p, t — das daher nicht zu lesen ist — auslautenden Silben, lang sind. So ist zu lesen: Khieu = khju, Hoang fast wie hwāng, Liao wie Ljaū; kit = kĭ, žok = žŏ, put = pŭ u. s. w.

Als Grundlage diente dem Verfasser die musterhafte Leggesche Ausgabe der „The chinese Classics" I. 2. Aufl. 1893, die dem Verfasser auch durch ihren anderweitigen Apparat, namentlich in den Anmerkungen, von größtem Nutzen sich erwies.

I.

Lebensdarstellung des Confucius.

Das VI. vorchristliche Jahrhundert bedeutet für China die Zeit eines traurigen Verfalles. Die dritte Dynastie, Čeu 1122—246 v. Chr., deren Gründer als Muster aller Tugenden den späteren Generationen immer als Ideal staatsmännischer Klugheit und Grösse vorschwebten, hielt sich wohl noch immer am Ruder. Aber die späteren Herrscher waren ihren großen Vorfahren nicht gewachsen und, weit entfernt, das Erbe derselben in irgend welcher Hinsicht zu vermehren, vermochten sie dasselbe nur kurze Zeit in seinem ursprünglichen Umfange aufrecht zu erhalten. Die Schwächung des Reiches datirt schon vom vierten Herrscher des Hauses Ceu an, der Theile des kaiserlichen Gebietes an seine Verwandte und Günstlinge abtrat, worin seine Nachfolger nur noch mehr thaten.[1]) Die natürliche Folge davon mußte eine Verminderung des kaiserlichen Gebietes sein, das nach der alten chinesischen Verfassung, wie wir davon aus Meng-tsï erfahren [2]), 1000 chinesische Meilen in's Geviert halten und zehnmal so groß sein sollte, wie das Gebiet des größten Vasallenfürsten.[3]) Aus der Verminderung des Gebietes resultirte aber gleichzeitig auch eine Schwächung der kaiserlichen Autorität, die bald nicht mehr genügte, die Ordnung im ganzen Reiche aufrecht zu erhalten,

---

[1]) Solche Verleihung von Gebiet oder Gebietserweiterung kam wohl auch schon in der alten Zeit vor, aber nur an Vasallenfürsten als Belohnung der Ordnung im Lande und nicht auf Kosten des engeren kaiserlichen Gebietes (der 1000 li[2]), wie es jetzt der Fall war.

[2]) Meng-tsï erblickt den Grund des Reichsverfalles eben darin, daß die Kaiser aufhörten, zehnmal so viel zu besitzen als die Fürsten.

[3]) Meng-tsï V. 2. 2.

[4]) Derselbe II. 4. 2.

zumal die persönlichen Eigenschaften der Kaiser nicht darnach waren, Achtung gebietend und Ehrfurcht einflößend den Mangel der Macht zu ersetzen, und die Herrscher, die mehr oder weniger den Vergnügungen ergeben, darüber ihre Herrscherpflichten vergaßen, keineswegs geeignet waren, ihre Unterthanen zur Pflichtübung anzuregen. Im chinesischen Reiche war es Sitte, daß die Vasallenfürsten jedes Jahr ihrem Kaiser in der Residenz mit dem Tribut ihre Huldigung darbrachten und bescheert mit den Zeichen seiner Gnade zurückkehrten. Die Kaiser ihrerseits bereisten wieder zur bestimmten Zeit das Land, um sich von dessen Zustande persönlich zu überzeugen. Diese gegenseitigen Besuche, die im chinesischen Reiche als das Band beseichnet werden können, welches das in der ersten Zeit der Čeu-dynastie aus nicht weniger als 1773 Vasallenreichen bestehende Land zusammenhielt und äußerlich dessen Einheit dokumentirte, hörten nach und nach auf, ohne daß ein Vasallenfürst für sein Unterlassen eine Strafe befürchten mußte, wie sie früher auf derart Unterlassungen festgestellt war (eine Schmälerung der Würde, bei Wiederholung des Gebietes, bei nochmaliger Wiederholung Absetzung).

Die Lockerung des Bandes zwischen dem Kaiser und den Vasallenfürsten zog nach sich nicht nur die Lockerung des Reichsverbandes, sondern auch die gleichzeitige Lockerung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen einzelnen Vasallenfürsten. Bald hören wir, daß die Vasallenfürsten an der Grenze, die das von Barbaren umgebene Land gegen dieselben zu schützen hatten, ihr Gebiet auf Kosten der Barbaren derart erweiterten, daß sie mit der Zeit zum Teile mächtiger wurden als der Kaiser selbst, was sie veranlaßte, die schwächeren Nachbarn anzugreifen und ihre kleineren Reiche zu unterjochen. In welchem Umfange dies geschah, ersehen wir daraus, daß sich mit der Zeit die ursprüngliche Anzahl der Lehensreiche unter der Dynastie Čeu, die, wie gesagt, 1773 Lehen betrug, bis zum VI. vorchristlichen Jahrhunderte auf 165 reducierte, die Barbarenreiche an der Grenze abgerechnet sogar nur auf 124, wovon nur 21 bedeutend waren. Dies konnte freilich nur ein Resultat vieler Kriege und Unruhen sein, von denen wir auch in der That aus vieler Zeit erfahren. War ja die ganze Zeit eine Zeit der Bürgerkriege sowie der Greuel und Unthaten, die von den Mächtigeren an den kleineren Fürsten ausgeübt wurden. Confucius hat eben dieser Zeit seine

historische Schrift „Frühling und Herbst“ gewidmet, die nach seiner Intention eine Fortsetzung des historischen Urkundenbuches (Šu-king) sein sollte; und diese erzählt, wie es ausdrücklich heißt, nur „von ungerechten Kriegen“. Fünfmal gelang es wohl hier, in der Zeit von 685—590 v. Chr., auch ohne den Kaiser das chinesische Reich zu erneuern und die einzelnen Staaten wenigstens teilweise und äußerlich zu einem Ganzen zu vereinigen. Es ist dies die Zeit der sogenannten fünf Gewalthaber (Pa). Aber abgesehen davon, daß es sich hier vom chinesischen Standpunkte aus nur um eine, freilich mit stillschweigender Zustimmung der einzig berechtigten aber machtlosen Kaiser erfolgte Usurpierung der Herrschergewalt handelt, war diese Einigung als Resultat persönlicher Eigenschaften ihrer Träger immer nur vorübergehend und bei keinem der Gewaltherrscher, die zum Teil gleichzeitig auftreten, von langer Dauer. Denn Unrecht lag bereits in dem bloßen Titel dieser Gewalthaber, wie jedes Usurpators überhaupt, dessen Würde nur eine Auflehnung gegen die berechtigten Herrscher (deren Titel wang auch sie zum Teile sich anmaßten) bedeutete, und daher ihre Strafe finden mußte und in neuen Auflehnungen auch fand, nämlich der Vasallenfürsten gegen die Gewalthaber und schließlich auch der hohen Beamten einzelner Vasallenstaaten gegen ihre Fürsten. So wurde der Verfall mit der Zeit immer allgemeiner und trostloser, zumal nach dem politischen auch der sociale Verfall nicht ausblieb. Es entstand eine heillose Verwirrung, in welcher alles aus den Fugen ging, der Sinn für Gerechtigkeit sowie alles Schöne und Gute zu Grunde ging und an seiner Stelle Schlechtigkeit aller Art sich einbürgerte. —

Nur ein großer Machthaber, dem es gelungen wäre, der Vasallenfürsten völlig Herr zu werden und in dem wieder vereinigten Reiche die alte Ordnung einzuführen, hätte da helfen können. Ein solcher kam wohl noch lange nicht, denn erst der zweite Herrscher der Tsindynastie Ši-hoang-ti (221—210) kann als solcher angesehen werden. Dafür erstanden dem China zwei Männer, die politisch machtlos und daher außer Stande dem politischen Verfalle zu steuern, die sittliche Erhebung ihres Volkes sich zur Lebensaufgabe machten und ihr — jeder in entgegensetzter Richtung — nachstrebten. Auch ihnen gelang es wohl nicht bei ihren Zeitgenossen mit ihrer Lehre durchzudringen, sie konnten vielmehr

die Erfolglosigkeit ihrer Bestrebungen mit eigenen Augen sehen, aber ganz vergeblich war ihre Mühe nicht. Was die Zeitgenossen nicht verstehen wollten oder konnten, das begriffen spätere Generationen, und die Stelle, die diesen beiden hochverdienten Männern im chinesischen Pantheon bis auf den heutigen Tag zukommt, zeugt nur dafür, wie wichtig der Einfluß beider Männer auf die chinesische Gesellschaft in der Folge sich gestaltete.

Der jüngere von beiden ist der einige Decennien vor Sokrates auftretende, in seinem Lebensschicksale wie in seiner Lehre — freilich nur zufällig — an den griechischen Philosophen vielfach erinnernde chinesische Weise Confucius.

Die Familie des Confucius gehört zweifelsohne zu den ältesten Familien nicht nur China's, sondern der ganzen Welt und eben diese ihre Altertümlichkeit bildet den Gegenstand des eigenthümlichen Stolzes des Chinesen, von dem man nach Legge's Mitteilung (The chinese classics I. Oxford 1893. p. 56.) häufig die Frage hört: Habt ihr denn auch solche Namen? Es ist wohl nicht zu läugnen, daß chinesische Genealogen in ihren Ausführungen zu weit gehen, wenn sie die Familie des Confucius, wenn auch nur mittelbar, bis zum mythischen Kaiser Hoang-ti (2637 v. Chr.) hinaufführen. Ein Nachkomme dieses Kaisers nämlich Sie, der Minister Šün's (2255—2205), soll es gewesen sein, von dem der Stifter der II. chinesischen Dynastie Čhing-Thang (1766—1753) abstammte, von dessen Abkömmling, dem letzten Kaiser dieser Dynastie, Šeu (1154—1123), durch dessen älteren Bruder Ti-I (1191—1154), das Geschlecht des Confucius hergeleitet wird. So unsicher und wenig glaubwürdig die Genealogie des Confucius in dieser aufsteigenden Linie erscheint, ebenso wenig läßt sich etwas wesentliches gegen die Fortsetzung in der absteigenden Linie einwenden, die von den chinesischen Genealogen ununterbrochen bis auf Confucius selbst fortgeführt wird und als hinlänglich bezeugt gelten kann. Es handelt sich wohl auch hier um mehr als 600 Jahre, einen Zeitabschnitt, der lang genug ist, von unserem europäischen Standpunkte aus Zweifel aufkommen zu lassen. Nicht so vom chinesischen Standpunkte aus, wenn wir all' die Umstände berücksichtigen, die dabei in's Gewicht fallen. Abgesehen davon, daß wir uns in dieser Periode bereits sicher auf historischem Boden befinden, darf nämlich nicht vergessen werden, daß wir es hier mit der Genealogie eines Herrscher-

hauses, wenn auch nur in Seitenlinie, zu thun haben, die sich bei den Chinesen stets der größten Pflege erfreute und von eigens dazu bestellten Chronisten in der sorgfältigsten Weise geführt wurde. In der späteren Zeit aber, wo die Familie des Confucius aus dem Verbande mit dem Herrscherhause trat und als zur Fürstenfamilie nicht gehörig einen neuen Clan unter dem neuen Namen Khung bildete, war es neben der außergewöhnlichen Hochachtung, die in China dem Alter und dem Altertume gezollt wurde, der reich enwickelte Ahnenkult, der es unmöglich machte, die Vorfahren einer Familie zu vergessen, zumal einer Familie, wie die des Confuicus war, von der wir ausdrücklich erfahren, daß ihre Vorfahren lauter ehrwürdige Männer waren und es unter ihnen keinen einzigen gab, dessen sich die Nachkommen hätten schämen müssen. Für die Zeitgenossen und Nachfolger des Confucius war schließlich die große Bedeutung des Confucius für China maßgebend, deren nach der chinesischen Anschauung auch seine Vorfahren teilhaftig wurden; der nationale Stolz, der daraus resultirte und die Brust eines jeden Chinesen bei der bloßen Erwähnung seines Namens füllte, läßt die Wichtigkeit begreiflich erscheinen, die man der Genealogie des Confucius beilegte, sowie die Pflege, die man ihr angedeihen ließ, wiewohl auf der andern Seite eben dieser Stolz leicht zu einem künstlich construirten Stammbaume hätte Anlaß geben können.

Nach den erwähnten Angaben stammte die Familie des Confucius von einer Seitenlinie der Fürsten von Sung ab, die selbst ihren Ursprung auf den ebenfalls erwähnten letzten Kaiser der II. Dynastie Šeu zurückführten.

In L. J.[1]) XIX. 20 charakterisiert Tsï-kung, ein Schüler des Confucius, den Herrscher Šeu mit den Worten: „Šeu's Schlech-

---

[1]) Lün-iü (abg. L. J. d. h. Gespräche) ist das erste der Ssï-šu (vier Bücher) neben Ta-hiok (der großen Lehre), Čung-yung (Unwandelbarkeit der Mitte) und Meng-tsï. Es ist eine Sammlung von 479 kürzeren oder längeren Aus sprüchen des Confucius, zum geringen Teile auch seiner Schüler, die ungleichmäßig auf XX Capitel verteilt sind. Neben Aussprüchen des Confucius enthält er auch Aussprüche und Urteile seiner Schüler über Confucius selbst, seine Person wie seine Lehre. Auch Urteile über einzelne seiner Schüler, wahrscheinlich von den Schülern derselben herrührend, sind mit aufgenommen. Nach chinesischer Angabe sollen die Schüler des Meisters nach seinem Tode zusammengekommen sein und sie gesammelt haben. Legge verwirft mit Recht diese Ansicht, indem er aus inneren Gründen die Abfassung durch die Schüler der

tigkeit war in der That nicht so übermäßig," nämlich wie man gewöhnlich dafür hielt, oder aber, wie der Name Šeu besagte — letzterer bedeutet nämlich soviel wie „grausam, unbarmherzig, tyrannisch". — „Drum," fügt er hinzu, „haßt es der Edle in einer niederen Lage zu verweilen, wo alles Schlechte unter dem Himmel einzukehren (sich zuzuwenden) pflegt." Dem gegenüber erfahren wir aus der Geschichte, daß Šeu als Herrscher ein Tyrann war, dessen Bedrückung wiederholt Aufstände zur Folge hatte, an denen selbst Mitglieder seiner Familie teilnahmen und die schließlich den Fall der II. Dynastie herbeiführten zu der Zeit, wo ausgezeichnete Männer, bis dahin die einzige Stütze der guten Regierung, entweder durch die traurigen Verhältnisse veranlaßt wurden, sich zurückzuziehen oder aber von dem schlechten Herrscher mit Gewalt beseitigt wurden. L. J. XVIII. 1 erwähnt drei solche. Es heißt hier: „Wei-tsï ging von ihm (dem Šeu) fort; Ki-tsï wurde zu seinem Sklaven; Pi-kan machte ihm Vorstellungen und starb. Der Meister (= Confucius) sagte: „(die Dynastie) Yin hatte (unter ihrem letzten Herrscher Šeu diese) drei pflichttreuen Männer." Wir erfahren, daß die beiden letzteren Šeu's Onkel, der erste sein älterer Stiefbruder war, alle drei seine Gehülfen in der Regierung.

Schließlich wurde Šeu von Wen-wang, dem Stifter der neuen (III.) Dynastie (Čeu) besiegt und seinem Sohne Wu-keng ein kleines Lehenreich in Kuei-te-fu (in Ho-nam) gegeben, wo er den Kultus seiner Ahnen fortsetzen könnte. Als jedoch Wu-wang, Wen-wang's Sohn und Nachfolger, im J. 1115 starb und einen unmündigen Sohn (Čing-wang) hinterließ, in dessen Namen sein Vormund Čeu-kung, ein Bruder des Wu-wang, die Regierung führte, benutzte der unzufriedene Wu-keng diese Sachlage zu einer Empörung; wurde jedoch von Čing-wang geschlagen und getötet und sein Lehenreich seinem Onkel, dem

Schüler des Confucius und zwar zu Ende des IV. oder zu Beginnn des III. Jahrhundertes v. Chr. erfolgen läßt und selbst eine einheitliche Redaktion für ausgeschlossen hält. Die unter der Handynastie im Jahre 154 beim Niederreißen des Hauses der Familie Khung, in welchem auch Confucius lebte, eingemauert vorgefundene Copie des Buches hält Legge für das Autograph des Compilators. Neben ihm existierten damals nur noch zwei Copien, die mit ihm gleichlautende aus Lu, und die um 2 Bücher vermehrte des Nachbarstaates von Lu Khi. (Legge a. a. O. 12—21.) Als Zweck des Buches wird von einem der chinesischen Erklärer angegeben, daß es die Tugend der Humanität lehren soll.

obenerwähnten Wei-tsï verliehen. (Su-king. V. 7–8.) Später wurde er auch mit der Grafschaft von Sung, ebenfalls in Kuei-te-fu, belehnt — nach anderen Angaben gehörte sie bereits unter Wu-keng zu dessen Lehnreiche. — Da Wei-tsï keinen Sohn hatte, ging die Verwaltung von Sung nach seinem Tode auf seinen Bruder Wei-čung über, in dessen Familie sie sich festhielt, von Vater auf Sohn, oder von Bruder auf Bruder übergehend, wie folgt:

Wei-tsï.
Wei-čung.
Sung-kung.
Ting-kung.
Min-kung. } Brüder.
Siang-kung. }

Dem Siang-kung folgte Li-kung, der zweite Sohn des Min-kung, nach, zu dessen Gunsten sein älterer Bruder Fo-fu-Ho auf den Thron verzichtete und von welchem die spätern Fürsten von Sung abstammen. Von Fo-fu-Ho selbst stammt nun die Familie des Confucius ab, deren Stammbaum sich folgend entwickelt:

Fo-fu-Ho.
Sung-fu-čeu.
Šing.
Čing-khao-fu.
Khung-fu-kia.
Tsï-mo-kin-fu.
J-i.
Fang-šu.
Lu-pek-hia.
Šu-liang-hi.
Khung-tsï (Confucius).

Fo-fu-Ho mit seinen drei Nachfolgern bildet noch die Seitenlinie der Grafen von Sung. Nicht so sein vierter Nachkomme, welcher nach den chinesischen Gesetzen, da mit ihm zusammen fünf Mitglieder, fünf Generationen darstellend, den Thron nicht einnahmen, als zur Fürstenfamilie nicht mehr gehörig galt und mit seiner Familie unter neuem Familiennamen im Volke aufging. Der angenommene Familienname hieß Khung und der Begründer der neuen Familie der Khung war Khung-fu-kia. Khung-fu-kia starb i. J. 709 v. Chr., vom ersten Minister Hua-tuk ermordet,

der nach seiner schönen Frau, die er einmal auf dem Wege gesehen, trachtete. Die Feindschaft, die dadurch unter den beiden Familien, des Ministers und der Khung, entstand, veranlaßte in der Folge Kung-fu-kia's Urenkel Fang-šu Sung zu verlassen und nach Lu auszuwandern, woselbst er neue Heimat für seine Familie fand und selbst Befehlshaber der Stadt Fang wurde. Sein Enkel war Šu-liang-hi, der Vater des Confucius, ein mutiger Soldat, dessen Tapferkeit und Stärke im J. 562 v. Chr. bei der Belagerung von Pek-yang sich rühmlichst bewährte, wo es Šu-liang-hi gelang, durch eigene Aufopferung einen Teil des Heeres vor sicherem Untergange zu retten. Ein Teil der Belagerer war nämlich durch das absichtlich offen gelassene Thor in die Stadt eingedrungen, als man die Fallgitter fallen ließ; Šu-liang-hi, der sich unter denjenigen befand, die eingedrungen waren, faßte die massive Struktur der Fallgitter, hob sie in die Höhe und hielt sie so lange fest, bis die Eingedrungenen alle sich retteten und keiner zurückblieb. Später begegnen wir Šu-liang-hi als höherem Beamten (ta-fu, nach den Berichten Gouverneur von Hiang-šang-ping) in Tseu, einem Distrikte im jetzigen Šan-tung. Im Einklang damit wird Confucius als sein Sohn einmal in L. J. III. 15 „des Tseu-schen Mannes Sohn“ genannt (Tseu-žîn-či-tsï.)

Confucius[1]) selbst wurde zu Hiang-šang-ping, dem jetzigen Kio-fu-hien in Yen-čeu (Provinz Šan-tung) am 21. Tage des 10. (andere Angabe: am 13. Tage des 11.) Monates im 21. (nach Anderen 22.) Regierungsjahre des Fürsten Siang-kung von Lu (= 21. Mai, ev. 19. Juni 551 oder 550) geboren. Seine Mutter hieß Čing-tsai aus der Familie Yen und war zweite Frau des Šu-liang-hi. Wir erfahren nämlich, daß Šu-liang-hi ver-

---

[1]) Der Name Confucius ist latinisiert aus dem chinesischen Khung-fu-tsï d. h. Meister oder Lehrer (fu-tsï) Khung (= Grube). Bei den chinesichen Autoren erscheint er jedoch nie in dieser Form, sondern lautet immer nur Khung-tsï. Tsï ursprünglich Kind, Sohn, war im chinesischen Altertume Titel des vierten Adelsgrades (etwa Baron), kommmt jedoch ziemlich früh (bereits im Ši-king) als bloßer Ehrentitel im Sinne von „Herr“ vor. Die Schüler des Confucius sowie dessen Anhänger gebrauchen ihn dann speciell für „ihren Herrn“ d. h. Confucius selbst, der bald Khung-tsï (Herr, Meister Khung) bald jedoch bloß Tsï heißt. „Tsï yuet“ d. h. „der Herr sprach“ bedeutet bei ihnen immer soviel wie: „Confucius sprach“. Aus der Bedeutung von tsï-Herr erklärt sich auch leicht dessen Gebrauch in der Anrede statt eines Fürwortes der zweiten Person.

heiratet war und von seiner ersten Frau neun Töchter hatte; eine Nebenfrau hatte ihm zwar auch einen Sohn geboren, Meng-phi mit dem Ehrennamen (der Großjährigsprechung, Mannesnamen) Pek-ni [1]), dieser soll jedoch ein Krüppel gewesen, nach Anderen auch frühzeitig gestorben sein, so daß die Familie des Šu-liang-hi ohne männlichen Nachkommen war. Rücksicht auf die ununterbrochene Fortsetzung des Ahnenkultus, die es für einen jeden Chinesen als größtes Unglück erscheinen läßt, ohne männliche Nachkommenschaft zu sterben, war für den schon siebzigjährigen Šu-liang-hi Grund genug, selbst gegen chinesische Sitte in seinem so vorgeschrittenen Alter eine neue Ehe zu schließen. Erwähnt zu werden verdient, daß der Vater der Familie Yen seine drei Töchter befragte, welche von ihnen den alten Mann heiraten wolle, wiewohl es ihm nach dem chinesischen Brauche freistand, zu bestimmen. —

Neue Sorge machte der jungen Čing-tsai die Befürchtung, daß sie bei dem hohen Alter ihres Gemahls keinen Sohn gebären dürfe. In ihrer Bedrängnis, heißt es, begab sie sich zum Hügel Ni, auf welchem (= dessen Schutz-Geist) sie um einen Sohn bat. Ihr Gebet wurde denn auch erhört und sie gebar Confucius. [2])

Über Confucius' Jugend ist wenig bekannt. Sein kleiner Name (Milchname), der nach der chinesischen Sitte dem Kinde

---

[1]) Meng-phi's Sohn war der Philosoph Mie, ein Schüler des Confucius (S. Legge, Chinese classics, I. 126. proleg. Nro. 75). Von einer Tochter des Meng-phi erfahren wir aus L. J. V. 1. 2: „Der Meister sagte von Nâm-yung (einem seiner Schüler): Ist das Land (Reich) auf dem richtigen Wege (wohl geordnet und gut regiert), wird er nicht ohne Amt sein; ist das Land nicht auf dem richtigen Wege, wird er der Strafe und der Ungnade entrinnen. Er nahm seines älteren Bruders Tochter und gab sie ihm zur Frau.“ Den letzten Satz lesen wir wörtlich auch L. J. XI. 5.

[2]) Als nach dem J. 25 v. Chr. der Buddhismus in China Eingang und nach und nach auch Verbreitung fand, wurde nach dem Vorbilde von Buddha's Leben auch das Leben des Confucius mit allerhand Wundergeschichten ausgeschmückt. Zu dieser Zeit entstanden auch Legenden über wunderbare Erscheinungen, die die Geburt des Confucius theils begleiteten, theils derselben vorausgingen. So wird z. B. erzählt, daß gleich, als Čing-tsai zum Hügel Ni sich begab, hier um einen Sohn zu bitten, die Blätter der Bäume und der Gewächse sich aufrichteten, und als sie vom Hügel zurückkehrte, sich wieder senkten. In der darauf folgenden Nacht träumte Čing-tsai, als sie am Ufer

bald nach der Geburt beigelegt wird und eine Anspielung auf ein denkwürdiges, zum Teil die Geburt betreffendes, Ereignis enthält, war Khien (Hügel) in diesem Falle auf den Hügel Ni anspielend, zu dessen Schutzgeiste die Mutter des Confucius um einen Sohn gebetet. Nach einer andern Angabe soll sich der Name auf die eigentümliche Gestaltung des Kopfes des Kindes bezogen haben, der wie der Berg (Ni) geformt gewesen sein soll, wie man dies auf chinesischen Abbildungen des Confucius auch wirklich sehen kann. Dem gegenüber beweist der literarische Ehrennahme (tsī) des Confucius, der bekanntlich eine Art Großjährigsprechung bedeutet, dessen Verleihung bei Männern im 20. Lebensjahre erfolgt und im Altertume mit gleichzeitiger Bekleidung mit Kuān, der männlichen Mütze, verbunden war, nämlich

---

eines großen Sees schlief, daß ihr der schwarze Kaiser — Hek-ti, der chinesische Repräsentant des Wasserelementes — nach einer andern Version war es nur sein Bote — erschien und ihr mitteilte, sie werde einen Sohn haben, den sie „im hohlen Maulbeerbaum“ gebären müsse. Noch heutzutage zeigt man nach Williamson „die Grotte des hohlen Maulbeerbaumes“ im Hügel Ni; zu Ehren der Mutter des Confucius wurde hier mit der Zeit ein Tempel errichtet. Schon früher soll sie eines Tages ihrer Schwangerschaft im Traume fünf Greise gesehen haben, die sich „Essenz der fünf Planeten“ nannten und ihr ein kleines, kuhähnliches Tier, mit einem Horne und dem Drachen gleich mit Schuppen bedeckt, zuführten, das vor Čing-tsai niederknieete und aus dem Munde ein Stück Jaspis ausspie, dessen Legende besagte: Der Sohn der Wassersubstanz wird die verfallende (Dynastie) Čeu fortsetzen und einfacher (= ohne Thron) König sein.“ Čing-tsai soll an allen Anzeichen erkannt haben, daß es fremde (ungewöhnliche) Geister sind und band dem Einhorn ein gesticktes Band um das Horn, worauf die Erscheinung verschwand. Als sie darauf ihrem Manne davon erzählte, sagte dieser, daß es der Ki-lin gewesen sei. Als schließlich die Zeit der Niederkunft gekommen war, ließ sich Čing-tsai von ihrem Manne in die „Grotte des Maulbeerbaumes“ führen, um hier zu gebären. Da ließen sich zwei azurne Drachen vom Himmel herab und stellten sich zu beiden Seiten des Einganges in die Grotte auf; in der Luft erschienen zwei weibliche Geister, die Hände erhebend und die Grotte mit wohlriechendem Tau füllend; eine Quelle klares warmes Wasser entsprang dem Boden der Grotte und versiegte sofort, als das Kind gebadet war. Eine Reihe himmlische Musiker stiegen auf Befehl des himmlischen Kaisers in die Grotte herab, durch welche eine Stimme ertönte: „Die Geburt eines heiligen Kindes bewegt den Himmel, drum sendet er liebliche Musik und Töne von Instrumenten, die von denen der Welt verschieden sind etc. etc.“ Je nach ihren Quellen weichen diese Legenden in ihren Details mehr oder weniger von einander ab. (Vgl. Plath, Confucius II. 20 ff.)

Čung-ni (d. h. der mittlere Ni), der ihm wohl mit Rücksicht auf seinen älteren Bruder, der Pek-ni (der älteste Ni) hieß, beigelegt wurde, daß der Name Ni schon vor Confucius in seiner Familie gebräuchlich war und dessen Erklärung in einem uns nicht näher bekannten Ereignisse zu suchen ist.

Ein für seine spätere Laufbahn interessantes Detail enthält die Nachricht des Ssï-ki, wonach Confucius, der in seiner Kindheit gleich den übrigen Kindern spielte, sich besonders im Aufstellen von Opfergefäßen und Ueben von Ceremonien gefiel.

Bald nach seiner Geburt, nach den Familiengesprächen in seinem dritten Lebensjahre, starb ihm der Vater, worauf die Mutter seine Erziehung leitete. In seinem siebenten Lebensjahre fing er an, Unterricht bei dem weisen Beamten Phing-čung zu nehmen, der im J. 542 in Folge des Ablebens des Herrschers von Lu Siang-kung, zu dessen Beerdigung alle Beamten erscheinen mußten, auf kurze Zeit unterbrochen wurde. Sieben Jahre lang soll ein gewisser Hiang-tho sein Lehrer gewesen sein und Confucius „hörte auf seine Worte". Bereits aus dieser Zeit erfahren wir, daß Confucius das Lernen liebte und eifrig bemüht war, den rechten Weg kennen zu lernen, sowie daß er sich umfangreiches Wissen aneignete.

Von dem weiteren Bildungsgange des Confucius besitzen wir authenthischen Bericht in seinen Worten in L. J. II. 4:

„Der Meister sprach: Mit fünfzehn (wörtlich: zehn und fünf, d. h. Jahren) richtete ich meinen Sinn auf's Lernen (d. h. auf das höhere Wissen). Mit dreißig (Jahren) stand ich (fest). Mit vierzig (Jahren) hatte ich keinerlei Zweifel; mit fünfzig (Jahren) kannte ich des Himmels Anordnung (Bestimmung); mit sechszig (Jahren) war mein Ohr gehorsam; mit siebzig (Jahren) demjenigen nachgebend, was das (= mein) Herz wünschte, überschritt ich die Richtschnur (d. h. das richtige Maß darin) nicht". [1])

Die materiellen Verhältnisse der Familie des Confucius waren durchaus nicht glänzend, ein Umstand, eben welchem es Confucius nach seinem eigenen Geständnisse zuschrieb und verdankte, daß er ein Wissen sich aneignete, über dessen Umfang und Man-

---

[1]) Nach dem Vorbilde des Confucius werden nach Legge (Chinese classics I. 147) die Ausdrücke, womit Confucius hier seinen Fortschritt auf dem Wege der Vervollkommnung in einzelnen Perioden seines Lebens bezeichnet, oft allgemein als numerische Bezeichnung für einzelne Altersstufen gebraucht.

nigfaltigkeit seine Zeitgenossen später in Erstaunen gerieten. Die Stelle, aus welcher wir dies erfahren, ist L. J. IX. 6. Hier lesen wir: „Thai-tsai (der Premier-Minister)[1]) fragte Tsï-kung (einen Schüler des Confucius) und sprach: Ist der Meister (fu-tsï, hier Confucius gemeint) nicht ein Heiliger? (auch: der Meister ist wohl ein Heiliger). Wie ist sein Viel-vermögen, wahrlich! (= wie viel vermag, weiß er). Tsï-kung sagte: Gewiß dürfte er, wenn der Himmel es zuläßt (oder: ihn so weiter fortfahren läßt) ein Heiliger werden[2]); dazu vermag er auch in der That viel (= hat er viele Fähigkeiten). Der Meister (Confucius) bekam es zu Gehöre und (= als der Meister . . .) sprach: „Kennt mich etwa der Thai-tsai? Als ich jung war, war ich gering (lebte in geringen Umständen), daher mein Viel-vermögen in gemeinen (gewöhnlichen) Sachen. Braucht denn aber ein Edler (kiün-tsï) vieles (die Vielheit, viele Fertigkeiten)? Sicher nicht vieles!“ Lao (ein Schüler des Confucius) sprach: Der Meister sagte: „Ich wurde nicht verwendet (= ich war ohne Amt), daher die Fertigkeiten.“ [3]) Unter der Verwendung haben wir hier ein öffentliches Amt zu verstehen, da wir sonst erfahren, daß der siebzehnjährige Confucius zwei Söhnen eines höheren Beamten in Ceremonien und Bräuchen Unterricht gab.

In's 19. Lebensjahr des Confucius fällt seine Heirat mit einer Tochter der Familie Kien-kuan aus Sung, die ihm im folgenden Jahre einen Sohn gebar, dem Confucius den Milchnamen Li (Karpfen) und später den Mannesnamen Pek-iü (der älteste, erstgeborne Fisch) beilegte. Daß Confucius um diese Zeit schon ziemlich bekannt war und eines gewissen Ruhmes sich erfreut haben muß, beweist der Umstand, daß der Fürst von Lu Čao-kung ihm aus Anlaß der Geburt seines Sohnes einen (nach Anderen) zwei Karpfen schickte. Die eben erwähnten Namen dieses Sohnes Li und Pek-iü soll Confucius demselben als Zeichen seines Dankes für die ihm so vom Fürsten erwiesene Aufmerksamkeit gegeben haben. Diesen seinen Sohn erwähnt Confucius

[1]) von Wû oder Sung (vgl. Legge a. a. O. 218.)

[2]) Legge übersetzt hier: Certainly, Heaven has endowed him unlimitedly. He is about a sage (a. a. O. 218).

[3]) Unter den Fertigkeiten (i) sind in erster Reihe die sechs freien Künste zu verstehen, die der Chinese zu lernen hatte: Ceremonien, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Rechnen und Schreiben.

L. J. XI. 7 (2) als Li, als Pek-iü kommt er L. J. XVI. 13 und XVII. 10 vor. Die zwei letzten Stellen beziehen sich auf das Studium der kanonischen Bücher Ši-king (Buch der Gesänge) und Li-ki (Buch der Bräuche und Ceremonien), das hier Confucius seinem Sohne anempfiehlt, und werden an geeignetem Orte mitgeteilt werden, die erste bezieht sich auf den Tod des geliebten Schülers des Confucius Yen-Yuen.

Wir erfahren hier: Als Yen-Yuen starb, bat (sein Vater) Yen-lu um des Meisters Wagen, um daraus seinen (= für ihn — Yen-Yuen) äußeren Sarg zu machen. Der Meister sprach: „Begabt, nicht begabt — jeder spricht doch von seinem Sohne, fürwahr! (d. h. jeder nennt seinen Sohn den Sohn). Nehmen wir den Li hier, er stirbt; er wird den innern Sarg haben, aber er wird keinen äußeren Sarg haben. Ich werde nicht zu Fuß gehen, um ihm so den äußeren Sarg zu verschaffen (w. machen). Da ich (nämlich als gewesener hoher Würdenträger) hinter den ta-fu folge, kann ich doch nicht zu Fuß gehen.“ [1])

Nach chinesischen Quellen starb dieser Sohn in seinem fünfzigsten Lebensjahre, noch vor Confucius, der ihn um einige Jahre überlebte. Neben diesem Sohne erfahren wir noch von zwei Töchtern des Confucius, von denen die eine in zarter Jugend starb [2]); die andere gab Confucius nach L. J. V. 1. 1. seinem sonst nicht näher bekannten Schüler Kung-Ye-Čhang zur Ehe. Eine Legende erzählt von ihm, daß er sich auf die Sprache der Vögel verstand und eben deshalb eingekerkert wurde. Confucius, den zwar der Charakter dieses Schülers, nicht aber sein unverschuldetes Schicksal zu beeinflussen vermochte, verheiratete seine Tochter an ihn mit der Begründung, die wir am selben Orte (L. J. V. 1.) lesen: „Der Meister sagte über Kung-Ye-Čhang: Kann schon verheiratet werden!

---

[1]) Legge, a. a. O. 239 übersetzt diese Stelle: There was Lî; when he died, he had a coffin but no outer shell, was den Angaben widerspricht, wonach Yen-yuen einige Jahre vor seinem Sohne gestorben sein muß. Legge ist geneigt, entweder das Todesjahr der Quellen für falsch zu halten, oder aber XI. 7. für unächt zu erklären. Letzteres halten wir aus dem Grunde für ausgeschlossen, daß hier Confucius' Pedanterie, womit er an jedem Buchstaben des Ceremoniels so zäh festhielt, so anschaulich zu Tage tritt. Durch die vorliegende Übersetzung sind, wie wir glauben, alle Zweifel beseitigt. Auch Legge's hawing followed in the rear of the great officers ist wohl besser, auch mit Rücksicht auf seine Notiz zu dieser Stelle, praesentisch zu wiedergeben.

[2]) Legge, a. a. O., Prolegomena 60.

Wiewohl er (nämlich) inmitten von Strickfesseln saß, war doch keine Schuld an ihm, fürwahr (auch: war es nicht seine Schuld). Er nahm seine Tochter und gab sie ihm zur Ehe.“

Dieselbe gedrückte Lage, der Confucius, wie wir hörten, seine Fertigkeiten zuschrieb, dürfte ihn auch veranlaßt haben, sich anfangs mit sehr untergeordneten Ämtern zufrieden zu stellen. Wir erfahren nämlich, daß er Privatbeamte der reichen und mächtigen Familie Ki in Lu wurde, in welcher Eigenschaft er zuerst als Magazinaufseher das Getreide einsammelte und verteilte, später Aufsicht über die Felder und Herden hatte. So unangesehen diese Ämter waren und so wenig sie dem Wissen und wohl auch schon dem Ansehen entsprachen, dessen sich Confucius nicht nur in seiner Umgebung, sondern auch in weiteren Kreisen, ja bei dem Herrscher Čao-kung selbst erfreute, so gewissenhaft war Confucius bemüht, seiner Aufgabe gerecht zu werden und sein einziges Streben war darauf gerichtet, seinen Pflichten in der genauesten Weise nachzukommen. „Habe ich meine Rechnungen in der Ordnung, ist genug,“ pflegte er nach Meng-tsï [1]), dem wir die Nachricht darüber verdanken, in seiner ersten Beschäftigung zu sagen; und als Aufseher über Weiden und Herden sagte er: „Schießen die Ochsen und Schafe wie das Gras auf, sind sie groß und fett, ist genug.“ Meng-tsï, ein Anhänger des Confucius, führt diese Beschäftigungen des Confucius als Beleg dafür an, daß selbst ein gebildeter Mann sich manchmal notgedrungen sehen kann, eine geringere Beschäftigung anzunehmen, ohne sich damit zu erniedrigen, wenn er nur dessen sich befleißt, seine Pflichten ordentlich zu erfüllen. —

Mit 22 Jahren trat Confucius öffentlich als Lehrer auf und über kurz wurde sein Haus Versammlungsort junger, wißbegieriger Männer, die bei ihm das chinesische Altertum studieren wollten. Confucius selbst wehrte Niemanden Zutritt zu sich, wenn er nur das Streben nach eigener Vervollkommnung sowie ein wenig Fassungskraft mitbrachte, wie wir dies ausdrücklich aus L. J. VII. 7 und 8 erfahren. VII. 7: Der Meister sprach: „Vom Überbringer von getrocknetem Fleisch im Bündel (als der geringsten Entlohnung) hinauf hat es noch nie Einen gegeben, den ich nicht unterrichtet hätte“ und VII. 8: Der Meister sprach: „Ist er (Einer) nicht eifrig, so erkläre (wörtlich eröffne, decke auf) ich nicht; ist er

---

[1]) Meng-tsï V. II. 5, 4.

(Einer) nicht um den Ausdruck verlegen, so helfe ich nicht; lüfte (zeige) ich einen Zipfel (d. h. deute ich etwas von einer Sache an) und kehrt er nicht mit den (übrigen) drei Zipfeln zurück (stellt er sie nicht entgegen, d. h. errät er nicht das Übrige), dann wiederhole ich nicht, fürwahr (d. h. spreche ich nicht wieder mit ihm)." Auf diese Weise waren unter seinen Schülern allerdings sehr verschiedene, einander ziemlich unähnliche Individuen vertreten, wie es übrigens Confucius selbst, nach seiner Charakteristik einzelner Schüler zu schließen, wohl bekannt war, wie es ihm jedoch auch offen vorgeworfen wurde. Mit Recht konnte hier der Schüler des Confucius Tsï-kung auf den Vorwurf über eine solche Mischung an des Meister's Thüre antworten: „Die Seiten des Dachstuhles haben viele krumme Bäume; an der Thüre eines guten Arztes trifft man viele kranke Leute; zur Seite eines Schleifsteines trifft man viel Stumpfes." [1]) Confucius selbst legte seinen Standpunkt bei der Gelegenheit dar, als ein Bewohner des Hu-hiang, einer jetzt nicht näher bekannten Gegend, bei ihm erschienen war, seinen Unterricht zu hören. Aus L. J. VII. 28 erfahren wir darüber Folgendes: „Mit Hu-hiang's (Leuten) war es schwierig zu sprechen. Ein Junge (aus dieser Gegend) wartete (Confucius) auf, die Schüler zweifelten (ob er aufzunehmen sei). Der Meister sprach: Ich gestatte wohl sein Herankommen, aber ich gestatte sicher nicht (sein) sich Zurückziehen (das ihm freisteht), warum nur so übermäßig (streng) sein! Wenn der Mensch sich reinigt, um heranzukommen (oder auch: und so an mich herankommt), ich lasse sein Gereinigtsein (= ihn so gereinigt) zu, nehme aber seine Vergangenheit durchaus nicht in Schutz." [2])

Das Ableben seiner kaum vierzigjährigen Mutter, das nach Legge [3]) im J. 525 erfolgte, brachte eine Störung in die kaum begonnene Lehrthätigkeit des Confucius, dem es nebst Kummer auch manche Sorge bereitete. Getreu der schönen, echt chinesischen Sitte, welche wohl mit der Zeit in einzelnen Teilen des Reiches aufgegeben worden war, in seinem Vaterlande Lu aber noch immer auf-

[1]) Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren III. Die Schüler des Confucius, S. 7, 22 ff.

[2]) In der Mandschu-Übersetzung der Ssï-šu folgt erst jetzt der Satz: Ich gestatte wohl sein Herankommen . . . . . .; was für den Sinn wohl besser ist. Das chinesische tsin Herankommen kann hier auch Fortschreiten, Fortschritte machen bedeuten, thui sich zurückziehen oder zurückbleiben.

[3]) Legge a. a. O. 61.

recht erhalten wurde, beschloß auch Confucius im Einklange mit den Worten des Liederbuches (Ši-king I. 6, 9),

„Im Leben ist dein Haus nicht mein's,
Im Tode ist unser Grab nur ein's,“ [1]

die Mutter mit dem Vater zusammen zu begraben. Von einem alten Weibe aus seiner Nachbarschaft erfuhr er von dem provisorischen Grabe, in welchem sein Vater vor zwanzig Jahren beigesetzt wurde, was ihn veranlaßte, das Grab zu öffnen und beide Leichen zusammen in Fang, dem ersten Aufenthaltsorte seiner Familie zu begraben. Über dem Grabe richtete er einen Erdhügel von 4 Fuß Höhe auf, damit er nach diesem Denkmale das Grab seiner Eltern wann immer erkennen könnte. Denn ohne öffentliche Beschäftigung war Confucius auch nach seinen eigenen Worten „ein Mensch von Osten, Westen, Süden, Norden,“ d. h. ohne festen Wohnsitz, der nicht wissen konnte, wohin der nächste Augenblick ihn verschlagen werde, und bei dem somit die Gefahr leicht vorhanden war, nach kürzerer oder längerer Zeit das näher nicht bezeichnete Grab nicht zu erkennen. Kaum war jedoch Confucius nach Hause zurückgekehrt, als ein starker Regen sich herabließ und den kaum fertigen Grabhügel zerstörte. Confucius, der davon von seinen spät zurückgekehrten Schülern erfuhr, fing an bitterlich zu weinen mit den Worten: „Ach die Alten machten ihre Gräber nicht so!“ und drei Tage, heißt es, flossen dichte Thränen aus seinen Augen. Er glaubte nämlich dadurch, daß er, gegen die Sitte der Alten, die ihre Gräber mit keinerlei Hügeln bezeichneten, über dem Grabe seiner Eltern einen Erdhügel aufrichtete, das Unglück selbst herbeigeführt zu haben.

Drei Jahre (in Wirklichkeit 27 Monate) trauerte Confucius nach chinesischer Sitte um seine Mutter, bevor er das weiße Trauerkleid ablegte. Wie es der Brauch forderte, gab er während dieser Zeit alle öffentliche Thätigkeit gänzlich auf und widmete sich nur der Trauer und seinen Studien. Wie aufrichtig seine Trauer um die Mutter war, beweisen die Nachrichten chinesischer Quellen, nach welchen er selbst nach Verlauf der Trauerzeit, fünf Tage später noch außer Stande war, sein Lautenspiel mit

---

[1] Schi-king, das kanonische Liederbuch der Chinesen, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Victor von Strauss, S. 151. Z. 11; Legge, Chinese classics IV. 1 S. 121.

Gesang zu begleiten und erst nach neuen fünf Tagen ruhig spielen und singen konnte (Li-ki).

Als die Trauer vorüber war, widmete sich Confucius wieder seiner Lehrthätigkeit, gleichzeitig arbeitete er weiter auf dem Gebiete der Geschichte, Litteratur sowie des Ceremoniels von Alt-China. Im Jahre 524, dem 27. Lebensjahre des Confucius, wird ausdrücklich seine Unterredung mit dem Herrscher des kleinen Staates von Than über das chinesische Altertum erwähnt, wobei Confucius von ihm namentlich diejenigen Gebräuche kennen gelernt haben soll, die sich aus dem chinesischen Altertume herüber noch nur in seinem Reiche erhalten haben sollen. Im darauf folgenden Jahre soll er bei dem berühmten Musiker Ssï-siang[1]) den Unterricht in Trommel- und Lautenspiel genommen haben.

So nahte allmählich das dreißigste Lebensjahr des Confucius heran, in welchem er nach dem früher mitgeteilten eigenen Ausspruche „feststand". Mit seinen Kenntnissen hatte wohl auch sein Ruhm bedeutend zugenommen, nichtsdestoweniger verstrichen noch einige Jahre, bevor ihm Gelegenheit geboten wurde, seine Lehren auch praktisch zu bethätigen.

Dies geschah im J. 518 als ihn Meng-hi-tsï, der Premier-Minister von Lu, selbst ein großer Freund vom Studium des Li (Sitten, Bräuche und Ceremoniel), das er für die einzig sichere Grundlage des Menschen hielt, ohne welche es unmöglich ist, festzustehen, auf dem Sterbebette zum Lehrer seiner beiden Söhne Ho-ki und King-šu (nach Anderen war King-šu nur ein naher Verwandter des Ho-ki) bestellte. Die einflußreiche Stellung seiner neuen Schüler trug in großem Maße dazu bei, das Ansehen des Confucius womöglich noch zu erhöhen. Für Confucius selbst

---

[1]) Es soll derselbe Ssï-siang sein, den Confucius L. J. XVIII. 9. erwähnt. Aus L. J. IX. 14. erfahren wir nämlich folgendes: Der Meister sprach: „Als ich von Wei nach Lu zurückkehrte" — bezieht sich auf Confucius' letzte Rückkehr nach Lu, in dessen 69. Lebensjahre, 5 Jahre vor seinem Tode — „wurde dann die Musik geregelt (reformirt) und Ya (Buch II. d. h. Siao-ya und III. d. h. Ta-ya des Liederbuches, beides Hofgesänge) und Sung (das IV. Buch desselben, Lobgesänge beim Ahnendienste), jedes (oder alle) erhielt(en) die ihm (ihnen) gebührende(n) Stelle(n)." Damals wanderten die Musiker der alten Schule aus Lu aus, unter ihnen auch Ssï-siang, wie die erwähnte Stelle XVIII. 9. besagt.

hatte sie die erste praktische Folge, daß er nur durch sie in den Stand gesetzt wurde, seinen älteren Zeitgenossen Lao-tsĭ, den Archivar von Čeu, in Čeu zu besuchen, um mit ihm, der für einen gründlichen Kenner des Altertums, namentlich seiner Gebräuche und seiner Musik, gehalten wurde, sich zu besprechen und von ihm, wie er hoffte, vieles zu erlernen. Der Fürst von Lu, der schon erwähnte Čao-kung, stellte Confucius zu diesem Zwecke selbst einen Wagen mit zwei Pferden und einen Diener zur Verfügung. King-šu begleitete ihn.

In der Residenzstadt von Čeu, nämlich Lok (im jetzigen Ho-nan-fu der Provinz Ho-nan), widmete sich Confucius ausschließlich dem Studium der Gebräuche und Grundsätze der Gründer der Dynastie Čeu. Bei Lao-tsĭ fragte er nach den Gebräuchen, bei Čhang-Hung forschte er nach der Musik, selbst besuchte und untersuchte er den Audienzsaal „Lichte Halle“ (ming tang), den Ahnentempel der Urahnen der Dynastie Čeu u. a. Nicht das Geringste entging seiner Aufmerksamkeit und alles war ihm wichtig genug, darnach eingehend zu fragen, so zwar, daß es ihm förmlich übel genommen und als unschicklich vorgeworfen wurde. Wir lesen dies in L. J. III. 15: „Als der Meister in den Haupttempel eintrat, fragte er nach jeder Sache. Jemand sprach: Wer sagt, daß des Tseu'schen Mannes [1]) Sohn die gute Sitte kenne? Er tritt in den Haupttempel ein und fragt nach jeder Sache.“ Der Meister hörte dies und sprach: „So (dies) ist die gute Sitte, fürwahr.“ In der „Lichten Halle“ widmete er die Hauptaufmerksamkeit den Bildnissen alter Kaiser, die an der Wand abgebildet waren, mit gutem oder schlechtem Gesichtsausdruck, wie es der Natur der einzelnen entsprach; mit besonderem Wohlgefallen betrachtete er namentlich das Bild Čeu-kung's (Vormund des Čing-wang, des III. Kaisers der Dynastie Čeu), der seinen Schutzbefohlenen Čing-wang auf dem Arme trug und, in der Hand die Axt und den Schirm, sein Gesicht nach dem Süden gewandt hatte, als ob er die Vasallen in Audienz empfinge. Confucius betrachtete ihn lange still, worauf er zu seinem Geleite die Worte geäußert haben soll: Dies ist, wodurch Čeu-kung groß geworden ist; es ist ein klarer Spiegel, aus dem man seine Gestalt und Thun ersehen kann. (Wie wir uns des Glases bedienen, um (einzelner) Sachen Formen zu unter-

[1]) S. S. 8.

suchen, ebenso) ist es die Vergangenheit, wodurch wir die Gegenwart verstehen lernen.“ Im Ahnentempel fesselte seine Aufmerksamkeit eine metallne Statue, die vor der Treppe rechts von der Halle aufgestellt war. Dieselbe stellte einen Mann dar, dessen Mund durch drei Nadeln verschlossen war, und dessen Rücken eine lange Inschrift trug, die davon handelte, wie man nach dem Muster der Alten seine Zunge im Zaume zu halten habe. Confucius las die Inschrift, worauf er zu seinen Begleitern sprach: „Kinder merkt euch dies; diese Worte sind ehrlich und treffend, reell und treu.“

Das Meiste erwartete Confucius freilich von Lao-tsï zu erfahren, dem der Besuch in Čeu in erster Reihe galt. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß Lao-tsï als Vorstand des Hofarchivs in Čeu imstande war, dem Confucius manche wertvolle Aufschlüsse zu geben, wie wir denn auch aus den chinesischen Quellen von solchen erfahren, und Confucius in einigen die Gebräuche betreffenden Fragen sich geradezu auf Lao-tsï's Autorität berufen haben soll. Im ganzen waren jedoch die Richtungen beider, des Confucius und des Lao-tsï, zu verschieden oder, besser gesagt, geradezu entgegen gesetzt, als daß Confucius durch seinen Besuch hätte zufrieden gestellt werden können. Confucius lebte der Gegenwart, die er durch Wiedereinführung der weisen Satzungen des Altertums heben und dem rasch um sich greifenden, allgemeinen Verfalle entreißen wollte. Auf dieses sein Streben ist die Vorliebe zurückzuführen, die er am Studium des Altertums empfand, dem er mit ganzer Seele ergeben war, seine Ambition sowie seine weitreichenden Pläne, die ihn zum angestrebten Ziele führen sollten.

Dagegen lebte Lao-tsï, an der Möglichkeit einer Besserung der Verhältnisse verzweifelnd und lebenssatt, in der Zurückgezogenheit; dem Altertume und dessen Studium legte er kein Gewicht bei und sehnte sich, selbst einfach und anspruchlos, nur nach der Einfachheit und Reinheit des ursprünglichen Menschen, der er seine Theorie widmete. Diese Verschiedenheit der Naturen und der Grundsätze konnte allerdings dem Vorhaben des Confucius wenig förderlich sein und die Antwort des Lao-tsï, die er angeblich auf seine das Altertum betreffenden Fragen gab, mußte für Confucius nur Enttäuschung enthalten. Lao-tsï sprach, lesen wir darüber Ssï-ki (Cap. 63): „Dasjenige, wovon der Herr (du) spricht, seine Leute sowie ihre Gebeine, sind wohl insge-

samt schon vermodert; nur ihre Worte bestehen und nichts weiter.“ Und weiter: „Wenn der Edle seine Zeit erreicht, dann (so) steigt er empor; erreicht er seine Zeit nicht, wandert er nach Art der Phungpflanze (von einem Ort zum andern) fortgetrieben. Ich habe folgendes gehört: Ein guter Kaufmann ist (erscheint) mit (bei) tief aufgehäuften Schätzen (Vorräten) wie leer, eines Edlen Aussehen (Miene) bei vollendeter Tugend wie dumm. Banne von dir (= laß ab von) des Herrn (= deinen) stolzen Mut, viele Wünsche, glänzendes Äußere sowie tiefgehende Absichten. Dies alles ist ohne Nutzen für des Herrn (deine) Person. Was ich dem Herrn mitteilen (kann), ist derart (dies) und genug.“ Ein andermal, heißt es, sah Lao-tsï den Confucius mit der Lektüre des Yik-king (Buches der Verwandlungen) beschäftigt und fragte, warum er das Buch lese und was sein Grundgedanke sei. Auf die Antwort des Confucius, er lese dasselbe, weil die heiligen Männer des Altertumes es auch gelesen hätten, und sein Grundgedanke sei „Humanität und Gerechtigkeit“, soll Lao-tsï erwidert haben, Humanität und Gerechtigkeit seien heutzutage nichts als leere Worte, die die Grausamkeit verdecken sollen, dabei die Herzen der Menschen beunruhigen; die Unordnung sei dabei nie größer gewesen .... Und ihm den Tao, rechten Weg anempfehlend, den alles in der Natur befolge, schließt er mit den Worten: „Du bist wie ein Mann, der die Trommel schlägt, um ein verlaufenes Schaf zu finden.“ Und auf Confucius' Klage, daß es ihm trotz Eifer und Studium des Altertums nicht gelungen sei, durchzudringen und die Leute zu überzeugen, soll Lao-tsï geantwortet haben: „Die sechs freien Künste sind ein altes Erbteil der früheren Kaiser; das, womit du dich beschäftigst, beruht nur auf verjährten Beispielen; du wandelst nur auf den alten Pfaden der Vergangenheit, ohne etwas neues hervorzubringen.“

Welchen Eindruck diese und ähnliche Worte des Lao-tsï auf Confucius hatten, beweisen seine angeblichen, in Fortsetzung der angeführten Stelle des Ssï-ki enthaltenen Worte, die er — nach einer Angabe sprach er volle drei Tage kein Wort — zu seinen Jüngern äußerte:

„Als Khung-tsï fortging, redete er seine Jünger an und sprach: (Was die) Vögel (anlangt), (so) kenne ich ihr Vermögen zu fliegen; (was die) Fische (anlangt), (so) kenne ich ihr Vermögen zu schwimmen; (was das) Wild (anlangt), (so) kenne ich sein

Vermögen zu laufen. Für die Laufenden kann man Fanggarne machen; für die Schwimmenden kann man Netze machen; für die Fliegenden kann man Pfeile machen; was (jedoch) den Drachen betrifft, so bin ich außer stande zu erfahren, wie er (wörtlich: von seinem) Wind und Wolken besteigt und so zum Himmel sich erhebt. Am heutigen Tage sah ich Lao-tsï; ist er etwa nicht wie der Drache?"

Trotz der Enttäuschung, die er bei Lao-tsï erfahren, war Confucius mit seinem Aufenthalte in Čeu im ganzen sehr zufrieden. „Jetzt," sagte er, einen Seufzer ausstoßend, „kenne ich die heilige Weisheit des Čeu-kung, sowie wie das Haus Čeu zur Herrschaft gelangt ist."

In Lu, nach welchem er noch im selben Jahre zurückkehrte, waren inzwischen Verhältnisse eingetreten, die im kleinen denselben traurigen Anblick des Verfalles boten, dem zur Zeit des Confucius das ganze Kaiserreich verfallen war.

Drei mächtige Familien des Reiches, Ki, Šu und Meng, sämtlich mit dem Herrscherhause verwandt — sie stammten von drei Söhnen des Herrschers Huan-kung (710—693) aus dessen Nebenfrau — hielten die größten Würden im Reiche fast erblich inne und wußten ihre Macht mit der Zeit derart auszudehnen und zu verstärken, daß sie die eigentlichen Machthaber wurden, indes der Fürst nur dem Titel nach ein Herrscher blieb. Ja, ihre Anmaßung ging so weit, daß sie nicht anstanden, sich bei Opfern und Ceremonien der Lieder und des Glanzes zu bedienen, der nur dem wirklichen Herrscher zukam, und Göttern zu opfern, denen nach dem chinesischen Rituel nur der Kaiser, beziehungsweise der Vasallenfürst, opfern durfte, worüber Confucius bitter klagt und es nicht nur unschicklich, sondern geradezu unerträglich nennt. [1]) Im J. 517 verstieg sich nun das Haupt der Familie

[1]) Aus L. J. III. 1 erfahren wir, daß die Familie Ki, beziehungsweise ihr Haupt, bei Aufführung von Pantomimen im Ahnentempel 8 Reihen von Tänzern sich bediente, wie es dem Herrscher zukam, indes er als hoher Würdenträger nur 4 Reihen haben sollte: „Kung-tsï (Confucius) sprach von der Familie Ki 8reihigen Pantomimen in der Halle: Wenn dies ertragen werden kann, was kann nicht ertragen werden?" L. J. III. 2 wendet sich gegen das Absingen des Liedes Yung des Ši-king (Legge, chinese classics IV. pag. 589) beim Wegräumen der Opfergeräte, welches schon seinem Inhalte nach nur für kaiserliche Ahnenopfer passe: „Die drei Familien räumten mit (= unter Absingung des Liedes) Yung (die Opfergefäße) weg;" der Meister sprach: „As-

Ki Ping-tsï so weit, daß er gegen Čao-kung aufstand und als er von ihm geschlagen wurde, sich mit den beiden andern Familien verband. Dem vereinigten Angriffe aller drei konnte Čao-kung nicht widerstehen und floh, als sein Heer geschlagen wurde, nach dem nördlichen Nachbarreiche Tshi (516). Daselbst flüchtete sich auch Confucius, teils um den in seinem Vaterlande herrschenden Unruhen zu entgehen, teils um sich zum Fürsten von Tshi, King-kung, mit dem er bei dessen gelegentlichem Besuche in Lu im J. 521 bekannt geworden sein soll, Zutritt zu verschaffen. Letzteres ist ihm denn auch geglückt durch Vermittelung der mächtigen Familie Kao, in deren Dienst Confucius zu diesem Zwecke trat. King-kung selbst war kein hervorragender Herrscher, wie wir auch einer Notiz in L. J. XVI. 12 entnehmen, wo es von ihm heißt: „(des Staates) Tshi (Herrscher) King-kung hatte an Pferden 1000 Viergespanne, am Tage, wo er starb, hatte (fand) das Volk keine Tugend, sie zu preisen (d. h. die es an ihm preisen könnte).“ Confucius, oder derjenige, von dem diese Stelle in L. J. herrührt, setzt diesem reichen aber

---

sistenten sind die Vasallenfürsten (d. h. Fürsten und Herzoge), des Himmels Sohn (der Kaiser) ist weihevoll,“ wie (mit welchem Rechte) wird dies in die Hallen der drei Familien hereingenommen?“ L. J. III. 6 bezieht sich auf das ungehörige Darbringen von Opfern auf dem Thai, einem Grenzberge der Staaten Lu und Tshi (im heutigen Šan-tung), der mit zu den fünf Bergen gehörte, die sich stets einer besondern Verehrung erfreuten und denen zu opfern nach dem Opfer-Ritual nur der Kaiser und der Fürst, in dessen Staate sie lagen, berechtigt waren. Das Haupt der Familie Ki stand nicht an, auch diesem Berge zu opfern, wie wir aus III. 6 erfahren. „Ki-ši opferte dem Thai-šan; der Meister redete (seinen Schüler) Yen-yeu (der im Dienste der Familie Ki stand) an und sprach: Du kannst es nicht verhindern? Er antwortete und sprach: Ich kann nicht. Der Meister sprach: Dann sagst du vielleicht von Thai-šan, daß er nicht (einmal) so ist, wie Lin-fang?“ d. h. daß er nicht (einmal) soviel von dem Ceremoniel weis, wie der Schüler des Confucius Lin-fang, der nach L. J. III. 4 den Confucius fragte, was die Wurzel vom Ceremoniel sei, und nicht erkennt, wer ihm opfern soll und wer nicht. Auf den Reichtum der Familie bezieht sich L. J. IX. 16. Confucius entsagt sich hier förmlich seines Schülers Khieu (identisch mit dem eben angeführten Yen-yeu), der als sein Steuereinnehmer den ohne dies reichen Herrn noch mehr bereicherte: „Ki-ši war reicher als Čeu-kung, dennoch sammelte und trieb für ihn Khieu (die Abgaben) ein und fügte zu ihm (seinem Reichtum) noch mehr hinzu. Der Meister sprach: Das ist nicht mein Schüler, fürwahr! Kleine Kinder (Schüler)! Lasset die Trommel ertönen und greift ihn an, es ist erlaubt (= er verdient das)!“

tugendlosen Herrscher zwei Männer aus der Vergangenheit entgegen, die den großen Mangel an Reichtümern durch ihre vielen Tugenden ersetzten. Es waren Pek-I̱ und Šuk-Tshi, zwei Fürstensöhne aus dem Ende der II. Dynastie, von denen der Vater den jüngeren Šuk-tsï zum Thronfolger bestimmte, dieser aber den älteren Bruder des Reiches nicht berauben wollte, so daß beide auf die Herrschaft verzichteten und in Zurückgezogenheit lebten; als Wu-wang gegen den letzten Herrscher der zweiten Dynastie auftrat, erschienen auch sie, um gegen sein Vorgehen zu demonstrieren; und als Wu-wang in der Folge die neue Dynastie begründete, zogen sie es vor, den Hungertod zu sterben, als sich der neuen Ordnung zu unterwerfen.[1]) Von diesen besagt nun die angeführte Stelle XVI. 12: „Pek-I und Šuk-Tshi verhungerten am Fuße des Šeu-yang (eines Berges in Šen-si) und das Volk preiset sie bis jetzt.“ Dürfte dies nicht das damit Besagte sein?[2])

Konnte so Confucius von dem Herrscher selbst nicht viel erwarten, um so mehr versprach er sich von seinem tüchtigen Minister Ngan-phing, dessen er in L. J. V. 16 mit den Worten erwähnt: „Der Meister sprach: Ngan-phing-čung (čung = der mittlere von drei Brüdern) verstand es gut, mit Leuten zu verkehren. Nach langer Zeit (noch) achtete er sie (ebenso wie zu Beginn).“ Von diesem Minister († 500) erfahren wir, daß er drei Herrschern von Thsi nach einander diente und daß alle seinen Rat befolgten, wiewohl ihre Naturen grundverschieden waren. Confucius schloß daraus, daß Ngan-phing ein „dreifaches Herz“ hatte (d. h. je nach dem Herrscher seine Gesinnung änderte). Als ihm jedoch Ngan-phing erklärte, daß alle drei Herrscher trotz ihrer verschiedenen Anlage doch nur Eines im Sinne hatten, nämlich den Frieden in ihrem Lande zu erhalten, sowie daß man mit einem Herzen hundert Fürsten dienen könne, mit hundert Herzen jedoch keinem einzigen, soll ihn Confucius vor seinen Schülern für einen Weisen erklärt haben. In der That besagt sein posthumer Ehrentitel Phing, d. h. Förderer von Frieden, dasselbe, was nach seinen Worten das einzige Streben aller drei Herrscher war. Was Con-

---

[1]) Legge a. a. O. 181.

[2]) Der letzte Satz beweist, daß wir es hier bloß mit einem Bruchstück einer Rede zu thun haben. Über Legge's Versuch einer Reconstruktion s. a. a. O. 315 und 256.

fucius jedoch am meisten an den Hof von Tshi zog, war die altertümliche Musik aus der Zeit des zweiten chinesischen Kaisers Šün (angeblich von 2255—2205), die wohl nach Tshi von Tshin aus nur verpflanzt war, sich jedoch hier in ihrer ursprünglichen Form erhalten hatte.

Confucius, der diese Musik beim ersten Betreten des Bodens von Tshi erkannt haben soll, da er vor dem Thore der Vorstadt einen Knaben nur auf einen Topf schlagen hörte, vertiefte sich in das Studium der Musik Šao, wie ihr Name hieß, drei Monate hindurch mit einem solchen Eifer und einer Begeisterung, daß er, wie er selbst sagt, diese ganze Zeit hindurch kein Fleisch kostete. Wir lesen so L. J. VII. 13: „Als der Meister in Tshi verweilte, hörte er (die Musik) Šao und erkannte (infolge dessen) drei Monate hindurch des Fleisches Geschmack nicht. Ich hätte mir wirklich nicht eingebildet (= ich hätte nicht gedacht), daß das Musikmachen (= die Beschäftigung mit Musik) so weit gehen kann (wörtlich: dies erreicht)." Was Confucius an dieser Musik am meisten schätzte, war ihre Sanftheit, wie wir aus L. J. III. 25 erfahren, wo Confucius sie mit der lärmenden Musik des Wu-wang vergleicht:

„Der Meister sagte von Šao: Es ist wohl vollkommen schön, gewiß ist es aber auch vollkommen gut; von Wu (der kriegerischen Musik des Wu-wang) sagte er: „Es ist vollkommen schön, gewiß ist es aber nicht vollkommen gut." Wohl aus demselben Grunde empfiehlt er unter anderem dieselbe Musik auch L. J. XV. 10 einem Schüler Yen-yuen, als dieser ihn nach der Verwaltung fragte: „Yen-yuen fragte nach der Verwaltung eines Landes (einer Provinz), der Meister sprach: Führe der (Dynastie) Hia Zeit (, die bekanntlich ihr Jahr mit dem Frühling anfing, was Confucius am meisten angemessen fand und was auch für alle späteren Zeiten maßgebend blieb) ein, fahre auf dem Wagen der (II. Dynastie) Yin (der wohl einfach und schmucklos, aber desto solider gebaut war), trage der (III. Dynastie) Čeu (Ceremonien) Mütze; führst du Musik auf (oder: was Musik anlangt), so seien es des Šao Pantomimen; beseitige Čhing's Klänge (= die Gesänge der Dynastie Čhing, von 805 v. Chr. an, sowie ihre Musik), entferne gesprächige Leute; Čhing's Klänge sind zügellos, geschwätzige Leute sind gefährlich."

Neben seinem Studium der Musik verkehrte Confucius auch

mit Tshi's Herrscher King-kung, der ihn mit Wohlwollen und Güte aufnahm, ihn auf alle mögliche Art auszeichnete und ihn wiederholt in Angelegenheiten der Regierung befragte. Seine Hochachtung für Confucius stieg namentlich seit dem Augenblicke, als Confucius einmal auf die Nachricht, daß in Čeu ein Ahnentempel brenne, sofort erriet, daß es Li-wangs (878—827) Ahnentempel sei, was sich auch bestätigte. Dieser Li-wang änderte nämlich die schönen Einrichtungen der Begründer der Dynastie Čeu und dies sein Vergehen, das nach Confucius' Überzeugung der Strafe nicht entgehen konnte, bestrafte der Himmel jetzt, indem er seinen Ahnentempel vernichtete. Seit dieser Zeit sah er den Confucius als einen Heiligen an und unterhielt sich des öftern mit ihm. So fragte er ihn einmal, als in Tshi große Dürre und infolge derselben Hungersnot eintrat, was zu machen sei. Confucius soll ihm da geantwortet haben, „daß der weise Fürst sich selbst etwas entzieht, um dem Volke zu Hilfe zu kommen," indem er des Näheren ausführte: „es seien in Jahren der Not nur die schwächsten Pferde vorzuspannen, die Frohnden würden nicht auferlegt, die Fürstenwege nicht ausgebessert, keine Musik gemacht, nur geringe Opfertiere dargebracht u. s. w." „Ein andermal," lesen wir L. J XII. 11:[1] „fragte Tshi's (Herrscher) King-kung nach der Regierung bei Khung-tsï (Confucius). Khung-tsï antwortete und sprach: Der Fürst sei Fürst, der Unterthan Unterthan, der Vater Vater, der Sohn Sohn. Der Fürst sprach: Wahrlich gut! (denn) wirklich, wenn der Fürst nicht Fürst ist, der Unterthan nicht Unterthan, (wenn) der Vater nicht Vater ist, der Sohn nicht Sohn, selbst wenn (obschon) ich Reis in der Hülse habe, wie bekomme ich ihn zu essen?" (wie komme ich dazu, ihn zu essen, wenn niemand ihn für mich zubereitet). Bei anderer Gelegenheit soll Confucius die Frage, worin die gute Regierung bestehe, mit den Worten: „in der (richtigen) Verteilung der Reichtümer" beantwortet haben, indem er so dem Fürsten King-kung indirekt seine Verschwendung vorhielt u. a. m.

King-Kung gefielen Confucius' zutreffende Antworten und Ratschläge sehr und voll Freude darüber, einen so weisen Mann gefunden zu haben, bot er ihm die Stadt Lin-khieu zum Unterhalte an. Doch

---

[1]) Vgl. auch XIII. 3 u. 15, wo derselbe Gedanke mit anderen Worten ausgedrückt wird.

Confucius schlug es aus und begründete sein Vorgehen seinen Schülern gegenüber mit den Worten: „Ein Weiser müsse Verdienste haben, bevor er sein Einkommen annehmen dürfe; er selbst habe zwar dem Fürsten Rathschläge gegeben, derselbe hätte sie jedoch nicht befolgt und verwirklicht. Er kennt mich nicht!“ fügte er hinzu. Auch von einer andern Belohnung des Confucius durch King-kung, und zwar mit Grundstücken, erfahren wir, doch diesmal waren es wohl die Beamten — ausdrücklich wird der Premier-Minister Ngan-phing genannt, zu dessen ihm von Confucius gespendeten Lobe jedoch dies wenig passen würde —, denen Confucius mit seinen Reformvorschlägen gefährlich gewesen sein mag und die es verstanden, King-kung von seinem Vorhaben abzubringen: „Confucius verstehe es gleich den Literaten gewandt zu raisonniren, seine Vorschläge seien jedoch unausführbar; hochmütig und eingebildet, könne er sich nicht unterordnen; mit seinem Gewichtlegen auf die kostspieligen Trauergebräuche und Ceremonien könne er sich der gewöhnlichen Sitte nur schädlich erweisen .... Übrigens sei dasjenige, was er wolle, so umfangreich, daß eine Reihe von Generationen außer stande wäre, sein Studium zu erschöpfen. Seine Verwendung in Tshi bedeute somit einen gänzlichen Umschwung aller Gewohnheiten und heiße soviel als das Volk brechen.“

Diese und ähnliche Reden blieben nicht ohne Eindruck auf King-kung. In seinem Verhalten zu Confucius trat Gleichgiltigkeit ein, und er fragte Confucius nicht weiter, ja er fürchtete sich sogar, ihn zu erblicken. Aus L. J. XVIII. 3 erfahren wir: „Tshi's King-kung sprach über sein Behandeln des Khung-tsï: Wie Ki-ši (d. h. das Haupt der Familie Ki, das gleichzeitig Premier-Minister in Lu war) ihn zu behandeln, das bin ich außer stande (das geht nicht); inmitten zwischen Ki und Meng (dem Haupte der dritten mächtigen Familie in Lu, das die letzte Ministerstelle versah) werde ich ihn behandeln. (Dann) sprach er (aber): Ich bin wohl (zu) alt und kann ihn also nicht verwenden. Kung-tsï ging.“

Nach zweijährigem Aufenthalte in Tshi, kehrte Confucius, der es nach dem Mitgeteilten unter seiner Würde fand, länger zu bleiben, im J. 515 nach Lu zurück. Die Verhältnisse in Lu hatten inzwischen keine Besserung erfahren, im Gegenteil wurden sie von Tag zu Tag schlimmer. Fürst Čao-kung weilte noch immer außerhalb seines Landes, in welchem die erwähnten drei

mächtigen Familien die Herrschaft behaupteten, welche, als Cao-kung im J. 510 starb, mit Übergehung des rechtmäßigen Erben, Ting-kung (510—497), ein anderes Mitglied des Herrscherhauses, auf den Thron setzten. Unter solchen Umständen wurde die Regierung selbstverständlich noch schwächer und die drei Familien als unumschränkte Machthaber höchstens durch ihre eigenen Beamten ein wenig im Zaum gehalten, gegen die sie sich schließlich selbst kaum zu halten vermochten. So ging also die Herrschaft allmählich vom Herrscher auf die Häupter der drei Familien und von diesen auf ihre höheren Beamten über, ein Umstand, den Confucius L. J. XVI. 3 für den Hauptgrund des Verfalles erklärt. „Der Meister sprach: Der Einkünfte Verlassen des Fürstenhauses (= Entzogensein dem) dürfte fünf Generationen (hier = Regierungen) sein (dauern)[1], der Herrschaft Übergang auf hohe Beamten dürfte vier Generationen (= Regierungen) sein (dauern); wohl daher sind dieser drei Huan Söhne und Enkel (= Nachkommenschaft) so reduziert.

Unter solchen Umständen erklärte sich Confucius für niemand, im Gegenteil mied er es ängstlich, mit der Öffentlichkeit in irgend welche Berührung zu kommen. Ganz deutlich spricht sich dies sein Streben in Confucius' Verhalten zu Yang-ho, dem ersten Beamten der mächtigsten Familie Ki, aus. Obwohl nur ein Beamter, zog letzterer alle Gewalt derart an sich, daß er im J. 504 v. Chr. nicht nur das Haupt der Familie Ki, den Huan-tsï, der seine Mißgriffe nicht billigen wollte, gefangen nahm und in's Gefängnis warf, sondern das ganze Lu in seine Gewalt zu bekommen suchte. Wir erfahren, daß dieser Beamte dem Confucius, als dessen Mutter starb, condolierte, woraus wir wohl berechtigt sind, auf ein freundschaftliches Verhältnis zwischen beiden zu schließen. Jetzt, wo Yang-ho als Usurpator auftrat, wollte Confucius nichts von ihm wissen. Wir erfahren dies aus L. J. XVII. 1: „Yang-ho wünschte Khung-tsï zu sehen; Khung-tsï ließ sich nicht sehen (oder: war nicht zu sehen). Er (Yan-ho) schenkte dem Khung-tsï ein Spanferkel. Khung-tsï (, dessen Pflicht es nach der chine-

---

[1]) D. h. seit 609 v. Chr., als der Herrscher Wen starb, sein Sohn getötet und Huan, der Sohn einer Nebenfrau, auf den Thron gesetzt wurde; die fünf Herrscher sind also: Huan, Čhing, Siang, Čao und Ting-kung. (Vgl. Legge a. a. O. 311.)

sischen Sitte war, sich persönlich zu bedanken) nahm die Zeit seiner Abwesenheit (wo er nicht zu Hause, ausgegangen war) wahr und ging, ihm seine Aufwartung zu machen (wörtlich: sich ihm zu verbeugen). Er traf ihn auf dem Wege. (Den) Khung-tsï anredend sprach (Yang-ho): „Komm, daß ich mit dir spreche." (Dann) sagte er: „Seinen Edelstein am Busen verborgen zu halten und dabei sein Land in Verirrung zu lassen, kann dies Humanität genannt werden?" (Confucius) sprach: „Das kann nicht!" „Zu lieben den Geschäften (dem Dienste) nachzugehen, dabei immer wieder die (richtige) Zeit (= Gelegenheit) zu verpassen, kann dies Weisheit genannt werden?" (Confucius) sprach: „Das kann nicht!" „Tage und Monate vergehen halt, die Jahre warten nicht auf uns" (sprach Yang-ho). Khung-tsï sprach: „Ja wohl! Ich will den Dienst (= ein Amt) annehmen." [1]) Nichtsdestoweniger trat er nicht in seinen Dienst; dagegen erfahren wir aus einer Notiz in L. J. XVII. 5, daß er bald darauf (im J. 501), nachdem Yang-ho nach Tshi und von dort nach Tsin sich geflüchtet hatte, nicht abgeneigt war, in den Dienst seines (des Yang-ho) früheren Verbündeten und Mit-Rebellen gegen die Familie Ki Kung-šan zu treten, als dieser sich im selben Jahre (501) der Stadt Pei in Lu bemächtigte und Confucius in seinen Dienst einzutreten einlud. [2]) „Als Kung-šan-fut-žao Pei einnahm, empörte er sich und rief (Confucius zu sich). Der Meister wollte gehen. Tsï-lu (ein Schüler des Confucius) war mißvergnügt (= gefiel das nicht) und sprach: Geh' endlich doch nicht! [3]) Was für eine Notwendigkeit liegt

---

[1]) Die Chinesen preisen dieses Verhalten des Confucius gegen Yang-ho, worin Confucius es verstand, den Anforderungen der Sitte und der Schicklichkeit zu entsprechen, ohne dabei der Festigkeit seiner Grundsätze etwas zu vergeben, übermäßig. Legge a. a. O., Prolegomena 70 scheint es: „a somewhat questionable dexterity." Ein anderes Beispiel dieser Art findet sich L. J. XVII. 20: „Žu-Pei (ein kleiner Beamte in Lu) wünschte Khung-tsï zu sehen; Khung-tsï entschuldigte sich mit Unwohlsein. Als der Überbringer der Botschaft (= der Bote) zur Thür hinaus trat, nahm Khung-tsï die Laute und sang, indem er ihn dies hören ließ (damit er es hörte)." Žu-Pei's Beweggrund soll nämlich Neugier gewesen sein.

[2]) Nach Anderen soll dies bald nach Huan-tsï's Gefangennahme durch Yang-ho erfolgt sein.

[3]) Die Mandschu-Übersetzung macht hier zwei Sätze aus einem: „genere ba akô oci, nakara dabala: Wenn zu gehen nicht Not ist, so stehe nur (davon) ab." Dem chinesischen Sprachgebrauche entspricht es besser ye-i als zwei Finalen aufzufassen.

denn vor (= wozu ist es nötig), zu Kung-šan zu gehen? Der Meister sprach: Wenn dieser (von dem die Rede war), mich ruft, wie sollte es nur so umsonst (ohne Grund) sein? Wenn es einen giebt, der mich verwendet, könnte ich nicht ein östliches Čeu schaffen?" d. h. ein Reich, so groß und herrlich, wie einst das im Westen von Lu gelegene Čeu es war? [1])

Yang-ho's Flucht aus Lu bildet einen Wendepunkt in den politischen Verhältnissen dieses Staates, diesmal zum Besseren. Durch sie wurde das Land seines größten Störenfriedes befreit und durch die gleichzeitige Niederlage der Beamten, die den Abschluß der langwierigen Kämpfe mit den drei mächtigen Familien bildet, der Weg zu geordneten Verhältnissen geebnet. Gleichzeitig war auch für Confucius die Zeit gekommen, wo er, der bisherige Theoretiker, auch in der Praxis sich bewähren konnte. Wir erfahren nämlich, daß er noch im selben Jahre 501, zu Ende desselben, wohl auf Empfehlung der Familie Ki, durch Ting-kung in das Amt eines Stadtgouverneur's (Čung-tu-tsai) eingesetzt wurde. In seinem Amte „regelte er die Ernährung der Lebenden und die Gebräuche der Toten; ordnete den Unterschied der Nahrung zwischen Älteren und Jüngeren; unterschied die (zu leistenden) Dienste nach der Stärke und Schwäche (der zur Dienstleistung Berufenen); achtete auf die Trennung von Männern und Frauen, damit sie auf Wegen und Stegen nicht zusammenträfen; Sachen, die verloren gegangen waren, durften von keinem aus dem Volke aufgehoben werden; sorgte dafür, daß Gefäße nicht verziert aber auch nicht gefälscht wären; bestimmte die Dicke der inneren Särge auf 4, der äußeren auf 5 Zoll; Gräber wurden auf Hügeln und Anhöhen gemacht, jedoch ohne Grabhügel und ohne Baumpflanzungen." In zwölf Monaten wünschten die Fürsten anderer Staaten es Confucius nachzumachen. Ting-kung selbst soll den Confucius befragt haben, ob man nach diesen Vorschriften auch das ganze Reich verwalten könnte, was Confucius bejahte.

Die glänzenden Erfolge, die Confucius schon nach einjähriger Verwaltung der Stadt erzielte, veranlaßten Ting-kung, ihm in dem darauf folgenden Jahre das Amt eines Ssï-kung, d. h. des Ministers der öffentlichen Arbeiten, zu übertragen, das bis auf

---

[1]) Über einen ähnlichen Fall s. L. J. XVII. 7. (S . . . .)

diese Zeit in der dritten der mächtigen Familien, Meng, erblich war, ein Umstand, aus welchem Legge schließt, daß Confucius wohl nur ihr Assistent war, oder, was uns wahrscheinlicher scheint, das Amt für sie verwaltete.[1] Confucius' Fürsorge in diesem Amte galt der Einteilung des Bodens nach seiner Beschaffenheit, der Zuweisung der einzelnen Kategorien desselben den für sie geeigneten Produkten, sowie der rechtzeitigen Bepflanzung desselben. Eine mit seinem Amte wohl nur sehr locker zusammenhängende Arbeit war die Vereinigung des abgesondert liegenden Grabes des Čao-kung mit den Gräbern seiner Vorgänger durch einen Graben, der ihre Zusammengehörigkeit andeuten sollte.

Nicht lange waltete Confucius seines Amtes, als ihm die Würde eines Ta-ssī-keu (Justizministers) verliehen wurde. Als solcher gab er Gesetze und ließ das Volk nicht ausschreiten, und auch hier soll seine Ernennung nach den gewiß sehr übertreibenden Berichten hingereicht haben, dem Frevel ein Ende zu machen und die Strafe überflüssig erscheinen zu lassen, da keine Schuldtragenden sich zeigten. Aus L. J. XII. 13 erfahren wir, daß „der Meister sprach: Streitigkeiten zu hören bin ich wahrlich wie andere Menschen: was jedoch nötig ist, (ist dahin) zu wirken, daß es keine Streitigkeiten gäbe." Im Einklange mit diesen Worten des Confucius berichten die chinesischen Quellen, daß es sein Streben war, womöglich eine friedliche Begleichung der streitigen Angelegenheit zu erreichen. Wo es jedoch nicht möglich war, da konnte auch er die Streitigkeiten anhören und über sie mit aller Energie und Rücksichtslosigkeit entscheiden, ein Umstand, dem er wohl seine großen Erfolge zu verdanken hatte. So erfahren wir, daß er seine Amtsführung damit begann, daß er sieben Tage nach seinem Amtsantritte einen Großen von Lu, namens Šao-čing-mao, der angeklagt worden war, daß er Unruhen im Lande und Verwirrung in der Regierung errege, vor dem Stadtthore hinrichten ließ; die Einreden seiner Schüler, denen es nicht geraten schien, gleich zu Beginn seiner Thätigkeit einen Mann von Ruf derart zu strafen, konnten ihn von seinem Entschlusse nicht abbringen, da es, wie er sich geäußert haben soll, seine Überzeugung war, Šao-čing-mao's Widersetzlichkeit könnte genügen, alles im Lande umzukehren. —

---

[1] Legge a. a. O., Proleg. 72.

Ein anderer Fall aus seiner Gerichtspraxis beweist, wie Confucius bemüht war, bei einem jeden Verbrechen immer den eigentlichen Urheber zu strafen. Wir erfahren nämlich, daß bei ihm ein Vater seinen Sohn wegen Impietät verklagte. Confucius ließ beide in's Gefängnis werfen, ohne sich weiter um die Angelegenheit zu kümmern. Nach drei Monaten bat der Vater die Angelegenheit nichtig zu erklären, und Confucius entließ beide. Dies wurde ihm jedoch vom Haupte der Familie Ki zum Vorwurfe gemacht, da er, der bei jeder Gelegenheit die Pietät, im Reiche wie in der Familie, für das Erste erkläre, es unterlassen habe, durch Hinrichtung des ungeratenen Sohnes das Volk die Pietät zu lehren. Confucius entschuldigte sich mit beachtenswerten Worten: Ach wehe! Wenn der Obere selbst den rechten Weg verfehlt und dann seine Untergebenen hinrichtet, so ist das kein Recht; (wenn ein Vater seinen Sohn) zur Pietät nicht anweiset, dann ist, auf seine Klage zu hören, (ebensoviel wie) einen Unschuldigen zu töten. (Gesetzt den Fall, daß) drei Heere eine große Niederlage erleiden; man kann doch nicht alle (Soldaten) töten. Die Gefangenen, die nicht gut geführt worden sind, kann man nicht bestrafen. Wenn von den Oberen nicht die (gehörige) Unterweisung erfolgt, so ist die Schuld nicht am Volke; nachlässig sein im Befehlen, dagegen sorgsam die Räuber töten (bestrafen), ohne ihnen Zeit zu lassen sich zu sammeln, ist grausam; (verlangen, daß sie), ohne daß man Versuche (mit ihnen) anstellt, vollkommen seien, ist grausam. Wenn (bei der Regierung) diese drei (Punkte) beobachtet werden, dann kann man schon zu den Strafen schreiten. Der Šu-king sagt: Gerecht sei die Strafe, gerecht sei die Hinrichtung, doch folge nicht deiner Neigung und die Sache sei sorgfältig untersucht; erst belehre man das Volk, dann strafe man es . . . Wenn er drei Jahre die hundert Familien (das Volk) so zurecht gesetzt hat und es bleibt noch verkehrt, folgt nicht und bessert sich nicht, dann kann er mit Strafen es ansehen, dann weiß Jedermann im Volke, daß es Verbrechen begangen hat . . .

Die jetzige Generation macht es jedoch nicht so. Erst dann, wenn Unruhen ausbrechen, belehrt man das Volk über die Strafen und verursacht, daß das Volk irregeführt in den Abgrund stürzt: dann verfolgt und straft man es mehr und mehr. Die Räuber werden aber nicht überwunden. Diejenigen, welche ein Hochufer von 3 Fuß und einen leeren Wagen nicht ersteigen können, wie sollen sie

jetzt einen Berg von 100 Žin (à 8 Ellen) und einen beladenen Wagen ersteigen . . . . Obwohl Strafen und Gesetze da sind, kann das Volk nicht hinüber. —

Aus Confucius' Gerichtspraxis verdient noch erwähnt zu werden die eigentümliche Art und Weise, nach welcher Confucius, wenn er über etwas zu urteilen hatte, verschiedene Individuen nach ihrer Ansicht darüber befragt haben soll, worauf es dann beim Urteilsprechen ausdrücklich hieß: „Ich entscheide nach dem Urteile von N. N." Confucius bezweckte damit, die allgemeine Teilnahme an seiner richterlichen Thätigkeit zu erwecken und für sich zu gewinnen.

Kia-iü sagt ausdrücklich: „Khung-tsï war Ssï-keu von Lu und (als solcher) verwaltete (handhabte) er Siang's Geschäfte." Dieses Siang, das ein gewöhnlicher Ausdruck für Minister ist, bedeutet wörtlich einen Gehülfen und dürfte kein eigentlicher Titel eines Amtes gewesen sein.[2]) Einige wollten in dieser Bezeichnung des Confucius seine Beförderung zum Premier-Minister von Lu erblicken, was Legge (a. a. O.) gewiß mit Recht in Abrede stellt. Ob man jedoch mit Legge unbedingt einen „assitant of ceremonies" darunter zu verstehen hat, möchte ich bezweifeln. Ich bin vielmehr geneigt, das Wort ganz allgemein im Sinne von Gehilfe, Ratgeber, Adjutant zu nehmen. Aus dieser Bedeutung läßt sich dann leicht erklären, warum Confucius auch zu Angelegenheiten mitgenommen wurde, die mit seinem eigentlichen Amte wenig oder gar nichts zu thun hatten, wie ein solches z. B. auch die Zusammenkunft des Fürsten von Lu mit dem Fürsten von Tshi im Sommer des 10. Jahres des Ting-kung' (499 v. Chr.) war. Wir erfahren nämlich, daß zu beiden Seiten des Berges Kia-ku, der die Grenze zwischen Tshi und Lu bildete, Städte lagen, welche der Fürst von Tshi für sich beanspruchte und dreier von ihnen sich auch wirklich bemächtigte. Jetzt, wo Confucius in Ting-kung's von Lu Dienste stand und seine Thätigkeit nach allen Seiten hin von dem glänzendsten Erfolge gekrönt wurde, schien die infolge dessen zunehmende Stärke des Lu das benachbarte Tshi zu gefährden, was den Herrscher von Tshi veranlaßte,

---

[1]) Legge a. a. O. Proleg. 74 bemerkt dazu: „There was an approach to our jury system in the plan.

[2]) Vgl. Plath, Verfassung u. Verwaltung China's, 578.

Gesandte nach Lu zu schicken und eine freundschaftliche Zusammenkunft der beiden Herrscher in Kia-ku behufs der friedlichen Begleichung des Grenzstreites zu verlangen. Die Minister von Lu bezweifelten mit Recht die Aufrichtigkeit dieses Vorschlages, den sie nur für einen Vorwand hielten und hinter ihm Verrat besorgten. So rieten sie zwar im Interesse des Friedens zur Zusammenkunft, schlugen jedoch gleichzeitig dem Fürsten Ting-kung vor, Confucius als Begleiter mitzunehmen. Auf Confucius' Rat begleiteten sie auch alle „die zur Rechten und Linken des Ssï-ma (des Kriegsministers) standen." Denn „es giebt Friedensgeschäfte," soll Confucius bemerkt haben, „die der Unterstützung von seiten der Krieger bedürfen, umgekehrt auch Kriegsangelegenheiten, die die Unterstützung der Civilbeamten nötig haben." Daß diese Vorsichtsmaßregel nicht überflüssig war, zeigte sich, als bei der Zusammenkunft beider Herrscher in Kia-ku nach den üblichen Ceremonien von den „Barbaren der vier Gegenden", die die Leibwache des Fürsten von Tshi bildeten, unter dem Vorwande einer Musikaufführung zweimal der Versuch gemacht wurde, sich Ting-kung's zu bemächtigen, das erstemal auf dem Ceremonienplatze, das zweitemal im Palaste. Und beidemal war es Confucius, dessen Wachsamkeit es gelang, das erstemal unter Hinweis darauf, „daß die beiden Fürsten eine friedliche Zusammenkunft haben, bei denen die Musik der Barbaren nichts zu schaffen habe," das zweitemal, „daß wenn schon ein Privatmann die Vasallenfürsten durch Täuschung gefährdet, dies ein Verbrechen ist, auf welches der Tod festgesetzt sei," die Entfernung derselben zu veranlassen und seinen Fürsten der seiner Freiheit und seinem Leben drohenden Gefahr zu entreißen. Der Fürst von Tshi selbst, sichtlich beschämt und besorgt, soll zu seinen Beamten geäußert haben: „In Lu wird der Fürst nach den Prinzipien eines Weisen unterstützt, ihr verweiset mich auf den Weg der Barbaren." Die Folge davon war, daß er die dem Fürsten von Lu abgenommenen Städte zurückgab und so die streitige Angelegenheit durch Confucius' Mitwirken friedlich beglichen wurde." —

Diesem glücklichen Erfolge in der äußern Politik fügte Confucius zwei (nach Anderen drei) Jahre später einen ähnlichen Erfolg in den inneren Verhältnissen des Reiches bei. Auf seinen Rat ließ nämlich Ting-kung die Mauern der drei mächtigen Fa-

milien, hinter welchen letztere es bis dahin verstanden hatten, seiner Macht zu trotzen und welche somit die Hauptursache aller Unruhen im Lande waren, niederreißen, was bedeutend dazu beitrug, die Macht des Fürsten zu stärken, die drei mächtigen Familien aber zu schwächen. Confucius unterstützten hierbei seine zwei Schüler Tsï-lu und Tsï-yeu, die im Dienste der Familie Ki standen. Die Familie Šo zerstörte die Mauern ihrer Stadt Heu freiwillig, ebenso die Familie Ki die der Stadt Pe nach einem Kampfe mit dem früher erwähnten Usurpator derselben, Kung-šan; die Familie Meng verweigerte die Zerstörung ihrer Stadtmauern aus Furcht vor Tshi, „dessen Leute nach der Zerstörung sofort am Nordthore ankommen würden". Ting-kung's darauf erfolgte Belagerung der Stadt blieb erfolglos. Später soll jedoch auch sie sich gefügt haben.

Der politischen Reform folgte die sociale. Auch hier erfahren wir, daß Confucius überall dort Reformen einführte, wo er sie wünschenswert fand. Und als Folge dieser Reformen wird angeführt, daß „Unredlichkeit und Zügellosigkeit beschämt ihr Haupt versteckten; Treue und Ergebenheit das Merkmal der Männer, Keuschheit und Folgsamkeit das der Frauen wurde; Fremdlinge kamen aus fernen Staaten und fühlten sich wie zu Hause. Confucius wurde ein Abgott des Volkes, das nur seinen Namen im Munde führte und ihn besang."

Von Confucius' Gesprächen mit Ting-kung über die Regierung finden wir zwei Beispiele in L. J. überliefert, XIII. 15 und III. XIX. An der ersten Stelle lesen wir: „Ting-kung fragte: Ein Wort, womit man das Land heben (emporbringen) könne, giebt es ein solches? Khung-tsï antwortete und sprach: Von einem Worte kann etwas solches (= so Bedeutendes) fürwahr nicht erwartet werden. (Doch) sagt der Menschen Wort: Fürst zu sein ist schwierig, Unterthan (oder Minister) zu sein ist nicht leicht. Wenn man (oder: der Herrscher) die Schwierigkeit, Fürst zu sein, kennt, erwartet man (er) nicht, durch (dieses) eine Wort das Land emporzubringen? (auch: ist dies voraussichtlich nicht das eine-Wort . . . .). (Ting-kung sprach: Ein Wort, damit das Land zu Grunde zu richten, giebt es (ein solches)? Khung-tsï antwortete und sprach: Von einem Worte kann etwas solches nicht erwartet werden. (Doch) der Leute Wort besagt: Ich habe keine Freude daran, Fürst zu sein, außer wenn sich meinen (w.: seinen) Worten

(als Fürst) niemand widersetzt. Sind seine (Worte) gut und niemand ihnen widerspricht, ist es nicht auch gut? Wenn sie (jedoch) nicht gut sind und ihnen niemand widerspricht, erwartet man nicht von (diesem) einen Worte, daß es das Land zu Grunde richtet (oder: dürfte es voraussichtlich nicht das eine Wort sein, das ...)?" Nach der Stelle III. 19. „fragte Ting-kung, wie ein Fürst (seinen) Minister zu verwenden (wörtlich: nach des Fürsten Verwendung der Minister) und der Minister dem Fürsten zu dienen habe. Khung-tsï antwortete und sprach: Der Fürst verwende seinen Minister nach dem Li (= den Vorschriften der Schicklichkeit), der Minister diene dem Fürsten nach Čung (mit Loyalität)."

Herstellung der Ordnung im Lande sowie Stärkung der Macht und des Ansehens von Lu, nach außen wie innerlich, machten unter Confucius' musterhafter Thätigkeit solche Fortschritte, daß benachbarte Staaten darin bald eine Gefahr für ihre Existenz wahrzunehmen anfingen und infolge dessen darauf bedacht waren, Confucius, den sie mit Recht für den eigentlichen Urheber dieses Umschwunges ansahen, unschädlich zu machen. Abermals war es der Staat Tshi, dessen Herrscher als der nächste Nachbar von Lu am meisten bedroht zu sein sich einbildete und dem folglich das Aufhalten von Confucius' Wirksamkeit in erster Reihe am Herzen lag. Eine Entfremdung zwischen dem Fürsten von Lu und seinem Ratgeber Confucius herbeizuführen, war der Weg, der dazu führen sollte. Wie dies geschehen ist, erfahren wir aus der bündigen Nachricht des L. J. XVIII. 4: „Tshi's Leute sandten weibliche Musiker als Geschenk (nach Lu). Ki-huan-tsï (das Haupt der Familie Ki (504—487), die, wie erwähnt wurde, die erste der drei Ministerstellen in Lu einnahm) empfing sie (nahm sie entgegen); drei Tage über wurde kein Hof gehalten. Khung-tsï ging." Des näheren erfahren wir, daß es 80 bildschöne Mädchen, dazu 30 (40) prächtige Viergespanne waren, die der Fürst von Tshi dem Fürsten von Lu darbrachte, und welche Ki-huan-tsï, als sie an der südlichen Mauer der Stadt ankamen, mit den Worten begrüßte: „Lu's Fürst wandelte bis jetzt den Weg der Čeu, jetzt wird er sie den ganzen Tag anschauen und der Regierungsgeschäfte überdrüssig sein."

Tsï-lu (der Schüler des Confucius) soll geäußert haben: „Der Meister muß jetzt gehen." Dies sah wohl auch Confucius

ein; doch es kam eben der Frühling an, die Zeit, wo die großen Opfer dem Himmel dargebracht werden, und Confucius entschloß sich, dieselben abzuwarten: „Befiehlt der Fürst mir als hohem Beamten (ta-fu) von dem Opferfleische zu senden (wie es üblich war), so kann ich noch bleiben.“ Doch auch diese letzte Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Der Fürst sandte Confucius vom Opferfleische nicht und Confucius blieb nichts weiter übrig, als zu gehen. Langsam ging er fort, sein väterliches Heim verlassend, gebeugt und niedergeschlagen.

Von vielen Schülern begleitet, richtete Confucius seine Schritte westwärts nach dem Staate Wei. In dessen kleiner Grenzstadt J-(fung) angekommen, wurde er vom Aufseher der Grenzdämme angehalten, der ihn kennen zu lernen wünschte. Die Nachricht davon enthält L. J. III. 24: J's Grenzaufseher (fung-žin) bat aufzuwarten und sprach: Bei eines Edlen Ankunft hieher ist es mir noch nie (vorgekommen), daß ich (ihn) nicht zu sehen bekommen hätte. Die Schüler ließen ihn aufwarten (= führten ihn bei Confucius ein). Als er ausging, sprach er: Zwei, drei Kinder (= Freunde)! Warum seid ihr betrübt über (des Meisters) Verlust (des Amtes, seine Nichtverwendung)? Daß das Reich (wörtlich: des Himmels Unteres) nicht auf dem rechten Wege (= auf Abwegen) sich befindet (wörtlich: ohne den rechten Weg, ohne Prinzipien ist), ist wohl schon lange her. Der Himmel will (wird) sich des Meisters als des hölzernen Glockenschlägels bedienen (das Volk zum rechten Wege zurückzurufen).“

„Als der Meister nach Wei kam, war (der Schüler) Yen-yeu (sein) Diener (hier = sein Wagenlenker). Der Meister sprach: „Ist das wohl eine Menge! (= muß das hiesige Volk zahlreich sein!)“ Yen-yeu sprach: „Da sie wohl schon so zahlreich sind, was (kann) noch hinzugefügt (= für sie gemacht) werden?“ (Der Meister) sprach: „Bereichere sie!“ (Yen-yeu) sprach: „Und wenn sie schon bereichert (reich) sein dürften, was (kann) noch hinzugefügt werden?“ (Der Meister) sprach: „Belehre sie!“ (L. J. XIII. 9).

In Wei kehrte Confucius bei den Verwandten seines Schülers Tsï-lu ein. Sein Ruf war ihm jedoch auch hierher vorausgegangen und hatte auf Confucius die Aufmerksamkeit des Fürsten von Wei, Ling-kung, gelenkt. Dieser Fürst selbst war nach Confucius' Urteile in L. J. XIV. 20: „prinzipienlos“ (wu-tao) und hatte es nur seinen

tüchtigen Beamten zu verdanken, daß er nicht den Thron verlor, wie wir aus derselben Stelle erfahren: „Der Meister sprach von des Wei'schen Ling-kung Prinziplosigkeit. (Ki) Khang-tsï (das Haupt der Familie Ki in Lu vom J. 489—469) sprach: Wenn dem so ist, warum erleidet er denn nicht Verlust (= wie verliert er nicht den Thron)? Khung-tsï sprach: Čung-šuk-Jü [1]) führt die Aufsicht über Gäste und Fremdlinge, der Beter Tho [2]) verwaltet den Ahnentempel, Wang-sün-kia [3]) leitet die Heerscharen. Wenn dem so ist, warum sein Verlust (= sollte er den Thron verlieren)?" Doch ebenso wie er es verstand, geeignete Minister zu wählen, die nicht nur anstatt seiner das Reich gut

---

[1]) Čung-šuk-Jü hieß eigentlich Khung-wen-tsï, wie er L. J. V. 14 genannt wird, wobei Wen, „gebildet, vollkommen", sein Ehrentitel nach dem Tode war. An der genannten Stelle L. J. V. 14 lesen wir über ihn: „Tsïkung (ein Schüler des Confucius) fragte und sprach: „Den Khung-wen-tsï — warum nennt man ihn denn Wen?" Der Meister sprach: „Eifrig liebte er das Lernen und schämte sich nicht (selbst) bei Niederen (Niedergestellten) zu fragen. Daher nannte man ihn Wen."

[2]) Vgl. L. J. VI. 14, wo das gute Mundwerk des Tho rühmend erwähnt wird: „Wenn man nicht des Beters Tho Beredsamkeit hat, dabei (aber) des Sung'schen Čao Schönheit hat, dürfte es schwer sein, dem jetzigen Zeitalter zu entgehen." (Legge's Übersetzung a. a. O. 190: „Without the specious speech of the litanist T'o, and the beauty of the prince Chao of Sung . . ." scheint mir sowohl dem Texte als dem Sinne nach nicht richtig.

[3]) Aus L. J. III. 13 erfahren wir, daß dieser Wang-sün-kia, der als oberster Befehlshaber des Heeres eigentlich die ganze Staatsgewalt in seinen Händen hatte, dem Confucius in versteckter Weise zu verstehen gab, daß es in seinem Interesse wäre, anstatt dem Fürsten, ihm (dem Wang-sün-kia) Hof zu machen. Zu diesem Zweck, lesen wir daselbst, „fragte Wang-sün-kia den Confucius und sprach: „Als sein (= jemandes) Sich einschmeicheln (= Anrufen, Anbeten) bei dem (Geiste des) südwestlichen Winkels (Ngao) ist es besser, sich bei dem (Geiste) des Herdes (Tsao) einzuschmeicheln, was besagt das?" Der Meister sprach: „Nicht so! Begeht man ein Verbrechen gegen den Himmel, dann giebt es fürwahr nichts, was anzubeten wäre (= wozu man beten könnte)." Confucius' ebenso verblümt gegebene Antwort bedeutete angesichts der Worte des Wang-sün-kia: Vergeht sich jemand gegen den Fürsten, so hilft es ihm nichts, sich bei Wang-sün-kia einzuschmeicheln. Dagegen beabsichtigte Wang-sün-kia mit seinem Spruche: Der Fürst und seine Umgebung ist das Ehrwürdigste, was es geben kann, ebenso wie der südwestliche Winkel im altchinesischen Hause der bequemste war und der höchsten Achtung sich erfreute; doch der Minister Wang-sün-kia kann nützlicher sein, ebenso wie der Herd nützlicher ist als der erwähnte südwestliche Winkel. (Vgl. Legge a. a. O. 159.)

verwalteten, sondern auch die Ausschweifungen seines Privatlebens vergessen machten, ebenso wenig konnte er einen so hervorragenden Mann, wie Confucius es war, unbeachtet lassen. So erfahren wir denn, daß er ihm, ihn auszuzeichnen, dasselbe Einkommen anwies, wie er es in Lu bezog, nämlich 60000 ši (Picul) Reis in der Hülse. Auch zum Hofe scheint Confucius Zutritt gehabt zu haben und aus- und eingegangen zu sein; ein Amt hat er jedoch nicht bekleidet, da ihm die Annahme desselben in den Verhältnissen, wie sie im Reiche herrschten, nicht gerathen schien. So brachte er hier seine Zeit scheinbar unthätig zu, wie ihm dies, nach einer Erzählung bei Amiot[1]), ein Bauer, der ihn das khing spielen und dazu singen hörte, mit den derben Worten vorwarf: „diese Nichtsthuer könnten ihre Zeit wohl auch besser anwenden und sich nützlich erweisen, wenn sie, wie ich, arbeiten müßten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen.“ Etwas ähnliches enthält L. J. XIV. 42: Der Meister spielte khing in Wei. Da war jemand, der einen Strohkorb trug und an Khung-ši (= Khung-tsï)'s Thüre vorbei ging. (Der) sprach: Hat der ein Herz! Wie spielt er khing! Darauf sprach er: Ist er dumm! Wie klingelt er (= wie monoton ist das Geklingel)! Kennt man mich fürwahr nicht (oder: will mich nicht kennen), so höre ich auf (stehe ich ab vom Staatsdienste) und ist wohl genug. Ist es tief, so schürzt man das Kleid auf; ist es seicht, so hebt man es nur leicht auf.[2]) Der Meister sprach: Ist der resolut! (Doch) das dürfte nicht schwierig sein!“

Zehn Monate blieb Confucius in Wei, worauf er sich nach Čhin (nach chinesischen Quellen das jetzige Čhin-čeu in Honan, Legge a. a. O. 204) wandte. Der Weg führte ihn über Khuang (wahrscheinlich eine Grenzstadt im Staate Čing im jetzigen Khai-fung in Honan). Zufälligerweise lenkte Confucius' Wagen sein Schüler Yen-khi, derselbe, der auch früher einmal den Usurpator Yang-ho auf seinem Zuge gegen Khuang begleitete. Ein Fingerzeig des Yen-khi auf eine Öffnung in der Mauer, durch welche er damals hier eingetreten sein soll, unterstützt, wie wir

---

[1]) Amiot p. 293. (Plath 77.)

[2]) Die Mandschu-Übersetzung hat hier: šumin oci doombi; micihijan oci, olombi kai = ist es tief, so setzt man über, ist es seicht, so geht man über.

erfahren, durch Confucius' Ähnlichkeit mit Yang-ho, brachte die Leute von Khuang auf den Gedanken, ihren alten Bedrücker Yang-ho vor sich zu haben, was ihnen Anlaß genug war, Confucius anzugreifen und gefangen zu nehmen. Seine Schüler waren bestürzt, doch Confucius blieb ruhig und suchte auch sie zu beschwichtigen, indem er auf seine höhere Sendung hinwies, wie wir aus L. J. IX. 5 erfahren: „Als der Meister in Khuang in Furcht geriet, sprach er: Da (König) Wen-wang schon tot ist, beruht die Gesittung (wen) nicht in diesem (= in mir)? Wenn der Himmel wirklich vorhätte, diese Gesittung verloren gehen zu lassen, würden die späteren Sterblichen [1]) fürwahr es nicht erreichen, an dieser Gesittung teilzunehmen (mit ihr in Berührung zu kommen).. Da jedoch der Himmel diese Gesittung noch nicht verloren gehen läßt, Khuang's Leute — was können die mir?" [2])

Fünf Tage wurde Confucius gefangen gehalten, bevor der Irrtum erkannt — wie dies geschehen, davon werden von den Späteren die wunderlichsten Geschichten erzählt — und Confucius mit seinen Schülern freigelassen wurde. Gleichzeitig kehrte auch der Schüler Yen-yuen, der bei dem auf Confucius unternommenen Angriffe von den Übrigen getrennt worden war, zu seinem Meister zurück, wie wir aus L. J. XI. 22 erfahren: „Der Meister geriet in Furcht in Khuang. Yen-yuen blieb zurück. Der Meister sprach: Ich hielt schon von dir, daß du gestorben seist. (Yen-yuen) sprach: Ist der Meister am Leben, wie würde (könnte) Hoei (= Yen-yuen) sich unterstehen, zu sterben!"

So standhaft und unerschrocken sich Confucius auch während des Angriffes sowie in der Haft zeigte, nichtsdestoweniger scheint dieser Vorfall für Confucius die Folge gehabt zu haben, daß er seine Absicht nach Čhin zu gehen aufgab und nach Wei zurückkehrte. Als Gast kehrte er diesmal bei Kio-pek-yük, einem Beamten von Wei, ein. Von ihm erfahren wir, daß er ein geschickter Beamte war, daß der Fürst Ling-kung jedoch ihn

---

[1]) Legge a. a. O. 218 und Gabelentz, Chinesische Grammatik beziehen das heu-ssï-če auf Confucius und übersetzen: J, a future mortal should not have got such a relation to that cause; so hätte ich der Später-Sterbende nicht mit ihr in Berührung zu kommen erlangt, wohl möglich, aber weniger wahrscheinlich.

[2]) Gabelentz a. a. O. 245: was werden mich die Leute von Khuang angehen (was sollten sie mir anhaben).

nicht gebrauchen wollte, von seinem unwürdigen Minister Mi-tsï-hia beeinflußt, wiewohl der Historiograph Tsï-iü ihm dies wiederholt empfahl. Da geschah es, daß der Geschichtsschreiber Tsï-iü erkrankte und dem Tode nahe darüber klagte, daß es ihm nicht gelungen, dem Kio-pek-yük zum Amte zu verhelfen und den Mi-tsï-hia zu verdrängen. Der Fürst, den er bei seinen Lebzeiten auf den rechten Weg zu bringen nicht vermochte, sollte ihm auch nach seinem Tode die ihm gebührende Ehre nicht erweisen. Daher befahl er seinem Sohne, seine Leiche, wenn er gestorben sein würde, unter das Fenster zu legen und nicht auf den Ehrenplatz, wie es Sitte war. Nach Vorschrift des Ceremoniels kam Fürst Ling-kung, dem Sohne des Kio-pek-yük zu condoliren und der ungebührlichen Aufbahrung seines Vaters gewahr und von der Ursache belehrt, ließ er seine Leiche auf den Ehrenplatz übertragen, gleichzeitig setzte er jedoch auch Mi-tsï-hia ab und übertrug dessen Amt dem Kio-pek-yük. Als Confucius davon hörte, soll er geäußert haben: „Die Alten, indem sie den Fürsten auf den rechten Weg führten, hörten mit ihrem Tode auf; Tsï-iü jedoch trieb selbst im Tode den Fürsten zur Rechtschaffenheit an; ist das eine Ehrlichkeit!“ Das Lob beider dieser Männer enthält L. J. XV. 6: „Der Meister sprach: Gerade wahrlich war der Geschichtsschreiber Jü! Hatte das Land den (richtigen) Weg, war er (gerade) wie ein Pfeil; war das Land ohne den (rechten) Weg, war er (scharf) wie ein Pfeil.“

„Ein Edler wahrlich war Kio-pek-yük! Hatte das Land den (richtigen) Weg, dann war er im Amte; war das Land ohne den (rechten) Weg, dann konnte er (der seinige rechte Weg) zusammengerollt werden und er verbarg ihn in seinem Busen.“ Kio-pek-yük selbst war ein Schüler des Confucius und stand so mit ihm im regen Verkehre. Aus L. J. XIV. 26 erfahren wir von einem Boten, den er zu Confucius schickte: „Kio-pek-yük sandte einen Mann zu Khung-tsï. Khung-tsï saß mit ihm und fragte ihn (Verschiedenes). (Unter anderem) sagte er: Was macht der Herr (fu-tsï)? Er antwortete und sprach: (Mein) Herr wünscht seine Fehltritte zu vermindern, vermag das aber noch nicht. Der Bote ging aus, der Meister sprach: Ist das ein Bote! Ist das ein Bote!“

Confucius' Aufenthalt in Wei war diesmal noch kürzer als das erstemal.

Fürst Ling-kung hatte zur Frau Nam-tsï aus Sung, wie es heißt eine Schwester des auf S. 37 erwähnten Prinzen Čao, ein Weib, über dessen Liebeshandel und Schlechtigkeit man viel erzählte. Diese wünschte Confucius zu sehen und schickte zu diesem Zwecke zu ihm, indem sie ihm bedeutete, daß bis jetzt keiner von den Weisen der vier Weltgegenden ihre Freundschaft verschmähte. Confucius weigerte sich. Nichtsdestoweniger erlangte sie Confucius zu sehen, indem sie sich heimlich hinter einem Vorhange versteckte und als Confucius im Audienzsaale erschien, aus demselben heraustrat und ihn begrüßte.

Nach anderen Versionen entschloß sich Confucius, wiewohl ungern, selbst dazu, da es der Brauch der Staatsbeamten — ein solcher war jedoch Confucius kaum — war, auch der Gemahlin des Fürsten ihre Aufwartung zu machen, oder wahrscheinlicher. da er, dem Weg der Alten Eingang im Leben verschaffend, überall hin ging, folglich auch zur Nâm-tsï. Noch andere Berichte erzählen, daß sie auf den Fürsten Einfluß hatte, durch welchen Confucius seiner Lehre Eingang und Geltung in Wei zu verschaffen hoffte.

Wie dem auch sei, soviel ist sicher, daß, nach L. J. VI. 26, er die Nam-tsï zu sehen bekam: „Der Meister sah (= machte Aufwartung der) Nam-tsï. Der (Schüler) Tsï-lu war darüber nicht erfreut (= Tsï-lu mißfiel dies). Der Meister beschwor das und sprach: „Das, worin ich gefehlt (Unrecht gethan = wenn ich etwas Unrechtes gethan) habe, möge der Himmel es verwerfen, möge der Himmel es verwerfen!“ Auf der andern Seite ist es eben so sicher, daß, wenn auch Confucius kein Amt bekleidete, er sich doch der Gunst des Fürsten Ling-kung in hohem Maße erfreute. Wir erfahren, daß Ling-kung einmal mit Nam-tsï ausfuhr und den Confucius, ihn auszuzeichnen, im zweiten Wagen fahren ließ. Doch eben diese Auszeichnung soll seinen Weggang beschleunigt haben. Es wird nämlich erzählt, daß, als sie den Marktplatz vorbeifuhren, die versammelte Volksmenge ihnen zurief: „Wollust vorne, Tugend hinterher.“ Als Confucius diese Worte hörte, errötete er und mit den Worten, die L. J. XV. 12 und, ohne die eingeklammerten Anfangsworte, ganz gleichlautend auch IX. 17 überliefert sind: „(Der Meister sprach! Es ist wohl schon aus!) Ich habe fürwahr noch nicht jemand gesehen, der die Tugend ebenso liebte, wie er die Farbe (Schönheit, auch Wollust) liebt,“ fuhr er dem ersten Wagen vor. Deswegen, heißt es, mißachtete man

ihn in Wei. Er selbst sah ein, daß sein weiteres Verbleiben in Wei von keinem Nutzen wäre, und ging also von Wei über Tshao (südlich von Wei) und Sung nach Čhin.

An der Grenze von Sung wurde Confucius in ähnlicher Weise bedroht, wie einst in Khuang. Wir erfahren, daß Confucius unter einem Baume seinen Schülern die Gebräuche erörterte, als Hoan-thui [1]), ein hoher Würdenträger, nach Anderen der Oberbefehlshaber des Heeres von Sung, der von seiner Ankunft erfahren hatte, eine Schar ausschickte, sich des Confucius zu bemächtigen, oder, wenn es nicht anders ginge, ihn zu töten. Dem Befehle gemäß hieben sie den Baum um, unter welchem Confucius mit seinen Schülern saß. Die Schüler waren bestürzt, abermals suchte Confucius ihre Bestürzung durch Hinweis auf seine himmlische Sendung zu mäßigen mit den Worten des L. J. VII. 22: „Der Meister sprach: Der Himmel erzeugte Tugend in mir; was kann Hoanthui gegen mich?“ Nichtsdestoweniger lesen wir anderswo, daß er verkleidet entkam. [2])

---

[1]) Dieser Hoan-thui war der ältere Bruder von Confucius' Schüler Ssī-ma-nieu. Von Natur aus war er aufrührerisch und widerspenstig, so daß sein Bruder ihn schon für verloren hielt (Legge a. a. O. 252) und sich folglich darüber beklagte, keinen Bruder zu haben, wie andere Menschen sie haben. Wir erfahren dies aus L. J. XII. 5: „Ssī-ma-nieu sagte besorgt: Die Menschen alle haben älteren und jüngeren Bruder (= Brüder); ich allein habe keine. Tsī-hia (ein Schüler des Confucius) sprach (, ihn zu trösten): Šang (der Milchname dieses Tsī-hia, hier bescheiden für ich gebraucht) glaubt dies (folgendes) gehört zu haben: Tod und Leben haben (ihre) Bestimmung, Reichtum und Würden (Ehren) sitzen im Himmel (= hängen vom Himmel ab). Der Edle ermangelt nie ernst (würdevoll), zu sein; wenn er mit Menschen verkehrend, ehrerbietig ist, dabei Schicklichkeit hat, (dann) sind fürwahr innerhalb der vier Meere (innerhalb welcher sich die alten Chinesen ihr Land dachten) alle seine Brüder. Warum soll ein Edler bekümmert sein, keine Brüder zu haben.“ —

[2]) Aus Familiengesprächen erfahren wir aus dieser Zeit die wenig glaubwürdige Nachricht von einer Unterredung des Confucius mit dem Fürsten von Sung. Der Fürst (andere Quellen nennen hier den Fürsten Liang von Wei) soll Confucius gefragt haben, wie er vorzugehen habe, um das Reich lange zu behalten, in der Hauptstadt Ordnung zu haben, die Zweifel des Volkes zu beheben; zu veranlassen, daß die Beamten ihre Kräfte erschöpfen, Sonne und Mond ihre Zeit einhalten, heilige Männer von selbst zu ihm kommen und die Beamten nach dem Rechte verfahren. Confucius soll die Fragen einzeln dahin beantwortet haben: „Wenn benachbarte Reiche sich gegenseitig lieben, kann der Fürst das Reich lange behalten; ist der Fürst gütig, der Unterthan redlich, ist Ordnung in der Hauptstadt zu erreichen; werden Unschuldige nicht getötet

Der Unfall von Sung machte einen tiefen Eindruck auf den Meister. Seine Schüler zerstreuten sich infolge desselben, so daß Confucius, der sich von Sung nach Čhing (im Westen von Sung) begeben hatte, hier allein ankam, in seiner Verlassenheit, Betrübtheit und Unruhe einem „hungernden Hunde gleich, der sein Haus verloren", wie ihn ein Mann aus Čhing seinem Schüler Tsï-lu, der nachgekommen war und Confucius suchte, beschrieb, Worte, die Confucius so zutreffend fand.

In Čhing hielt sich Confucius nicht lange auf, sondern begab sich Ende 495 nach Čhin (jetzt Čhin-čeu in Ho-nan), woselbst er bei dem Beamten Čing-tsï Unterkunft fand und hier mit Unterbrechungen drei Jahre lang verblieb. Čhin litt damals teils unter beständigen Kriegen, womit die Nachbarreiche es überzogen, teils von Räubern, die das ganze Land unsicher machten. Beides begünstigte in keiner Weise die Pläne des Confucius, der sich daher im J. 494 entschloß, nach Wei zurückzukehren. Der Weg führte ihn über Phu, westlich von Wei, das früher zu Wei gehörte, dessen Verwalter drei Jahre hindurch Confucius' Schüler war und das Dank Confucius' weisen Ratschlägen, die dieser bei seinem Amtsantritte von seinem Meister sich erbat, [1]) unter seiner Verwaltung nach jeder Hinsicht blühend geworden war, wie sich der Meister selbst überzeugte. Denn kaum, daß er die Grenze betrat, fand er schon den Boden gut bebaut, besäet und seine Bewässerung durch tief angelegte Gräben und Kanäle gut besorgt; in der Stadt angekommen, fand er die Stadtmauern sowie die Häuser in dem besten Zustande und überall üppige Anpflanzungen von Bäumen; vor dem Gerichtsgebäude schließlich

---

und Schuldige nicht freigelassen, hat das Volk keine Zweifel; vermehrt er die Einkünfte der Beamten, so erschöpfen sie ihre Kräfte; ehrt er den Himmel und ist er ehrerbietig gegen die Geister, dann halten Sonne und Mond ihre Zeit ein; hält er den rechten Weg hoch und die Tugend in Ehren, dann kommen heilige (weise und tugendhafte) Männer von selbst; sind die Beamten imstande das Böse zu erkennen, dann walten sie ihres Amtes nach dem Rechte." Dem Fürsten soll Confucius' Antwort gefallen haben, doch soll er sich selbst für dieser Aufgabe nicht gewachsen erklärt haben, wiewohl Confucius ihn versicherte, daß es durchaus nicht schwer ist und man nur guten Willen haben muß.

[1]) Nach Kia-iü empfahl Confucius, der von den vielen, mächtigen Beamten in Phu hörte, dem Tsï-lu Ehrerbietung und Achtung bei der Aufsicht, Stärke und Milde bei Befolgung des Rechten; Kraft und Güte behufs Einigung; Maß und Mitleid beim Urteilsprechen. Dies mache die Verwaltung leicht.

herrschte tiefe Stille. Aus all' dem schloß Confucius, daß das Volk ordnungsliebend, fleißig und folgsam ist. Das einzige, was er einmal auszusetzen hatte, war, als Tsï-lu, der Überschwemmung vorzusehen, im Frühlinge die Gräben und Kanäle auf eigene Faust ausbessern lies, und ein andermal, als Teuerung eintrat, die Menge aus eigenen Vorräten speiste. Nach Confucius' Ansicht war dies nämlich die Pflicht des Fürsten, und indem Tsï-lu hier selbst Abhilfe schaffte, hinderte er den Fürsten, seine Liebe zum Lande und zum Volke zu bewähren.

Jetzt war's anders geworden. Phu's hatte sich ein rebellischer Beamte gegen Wei bemächtigt, dessen Leute den nach Wei gehenden Confucius anhielten und nicht eher entließen, bis er schwor, nicht nach Wei zu gehen.

Freigelassen wandte er sich jedoch nichtsdestoweniger nach Wei, indem er seinem Schüler Tsï-kung auf seine Frage, ob man denn einen Eid brechen dürfe, erklärte, daß es ein gezwungener Eid gewesen sei, auf den die Geister nicht hören, der also nicht binde.

In Wei herrschte noch immer Ling-kung. Als dieser von Confucius' Ankunft hörte, war er über dieselbe erfreut und ging persönlich dem Meister entgegen. Dies war aber auch alles. Seiner Lehre schenkte er jetzt wie zuvor keine besondere Aufmerksamkeit, höchstens daß er Confucius über dies oder jenes befragte. So galt denn seine erste Frage, bald nach Confucius' Ankunft, dem Phu. Ling-kung fragte, ob man dasselbe angreifen könne, worauf Confucius antwortete, daß er dies thun könne, wenn er die Absicht habe, zu sterben und seine Frauen als Witwen zu hinterlassen. Ling-kung stand auf diese Antwort auch von seinem Vorhaben gegen Phu ab. Ein andermal fragte er Confucius, was von dem Spruche zu halten sei, wonach, wenn jemand ein Reich oder eine Familie hat und sie höher als Tempel und Palasthalle schätzt, sie gut verwaltet werden. Confucius gab die Antwort, daß nicht einmal soviel nötig sei. „Liebt man die Menschen, so lieben die Menschen uns; ist man böse auf sie, so sind sie böse auf uns; erreicht (erkennt) man sich selbst, erreicht man auch andere. In diesem Falle braucht man aus dem Palaste nicht herauszutreten und man kennt das ganze Reich, wenn man sich selbst kennt.“ —

Confucius sah ein, daß Ling-kung alt und daher den Re-

gierungsreformen abgeneigt ist; so freute ihn der Aufenthalt in Wei nicht. Damals seufzte er und sprach nach L. J. XIII. 10: „Wenn es jemand gäbe, der mich verwendete, in eines Jahres (= 12) Monaten könnte schon etwas geleistet werden (wörtlich: vermöchte man schon gewiß etwas); in drei Jahren gäbe es Vollkommenheit (Vollendung).“ Als dann bald darauf eines Tages nach L. J. XV. 1. 1. „Wei's Ling-kung bei Khung-tsï nach der Taktik fragte, antwortete Khung-tsï und sprach: Was der Opfergefäße Angelegenheiten anlangt, so habe ich wohl schon davon gehört; die Angelegenheiten des Heerwesens (wörtlich: der Armee und der Bataillone) habe ich noch nicht gelernt. An dem folgenden Tage ging er darauf fort.“ Dem Fürsten deutete er so an, daß wohl Kenntnis der Gebräuche und Ceremonien für die Regierung notwendig ist, nicht aber der Krieg.

Um diese Zeit wurde Confucius vom Befehlshaber der Stadt Cung-meu in Tsin, dem Rebellen Pi-hi, gerufen, wie wir aus L. J. XVII. 7. erfahren: „Pi-hi rief den Meister. Der Meister wollte gehen. Tsï-lu sprach: Früher einmal hörte Yen (Milchname des Tsï-lu) hier (= hörte ich) es vom Meister, daß er sagte: „Zu (bei) demjenigen, der es liebt in seiner (eigenen) Person Unschönes (= Unrecht) zu thun, tritt (kehrt) der Edle fürwahr nicht ein. (Nun) nahm Pi-hi (die Stadt) Čung-meu ein und empörte sich. Des Meisters Gehen (dorthin) — wie verhält es sich damit? Der Meister sprach: „Es ist so, ich habe wirklich diesen Ausspruch (gethan; doch) sagt man nicht vom Harten, daß es gerieben sich nicht vermindert; sagt man nicht vom Weißen, daß es eingetaucht nicht schwarz (schmutzig) wird (oder dem Sinne nach: werden muß)? Bin ich etwa schon wirklich ein bitterer Kürbis? Wie kann ich aufgehängt, dabei nicht gegessen werden?“ Dennoch ging er zu Pi-hi nicht, wohl aber nach Tsin zum Minister Čao-kien-tsï. Unterwegs hörte er, daß Čao-kien-tsï, in der Absicht, sich der Herrschaft in Tsin zu bemächtigen, zwei weise Würdenträger von Tsin, Tho-ming und Tho-šun-hoa, die seinen Plänen am meisten gefährlich schienen, umbringen ließ.[1]) Dies war für Confucius Grund genug, daß er,

---

[1]) Anderswo erfahren wir, daß dieser Čao-kien-tsï sich des ganzen Reiches bemächtigen wollte und zu diesem Behufe die drei hervorragendsten und somit für seine Pläne gefährlichsten Männer des Reiches, Tho-čeu aus

auch für sich Gefahr befürchtend, am Hoang-ho angekommen, mit dem Seufzer: „Wie schön, wie groß ist der Fluß; daß Khieu über ihn nicht setzt, ist Bestimmung,“ seine Schritte über Wei[1]) nach Čin wandte und hier, ohne etwas wichtigeres erlebt zu haben, ein ganzes Jahr verblieb (491). Erwähnt zu werden verdient höchstens, daß Confucius auf die Nachricht, daß in Lu ein Ahnentempel abgebrannt sei, sofort erriet, daß es der Ahnentempel Kuan-hung's (710—693) oder Hikung's (504—496) sein müsse, was sich in der Folge bestätigte.[2])

Jm folgenden Jahre ging er nach Tshai[3]) (im heutigen Honan und Hu-pei) und von diesem nach einjährigem Aufenthalte nach Še, zwei abhängigen Staaten von Tshu. Še's Häuptling, der sich den Titel eines Kung (Herzog) anmaßte, fragte ihn nach L. J. XIII. 16 nach der Regierung: „Še's Herzog fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: Sind die Nahen glücklich, kommen die Fernen (von selbst)“, auf Tshu's (, zu dem, wie gesagt, Še gehörte) drückende und angreifende Regierung anspielend. Ein anderes Gespräch galt der Aufrichtigkeit, L. J. XIII. 18: „Še's Kung (Herzog) unterredete sich mit Khung-tsï und sprach: Unser Dorf hat Leute von geradem (aufrichtigem) Wesen: Stiehlt sein (Jemandes) Vater ein Schaf, der Sohn bezeugt (= beweist) ihm das. Khung-tsï sprach: Die Aufrichtigen in meinem Dorfe (= bei uns) sind von diesen verschieden: Der Vater verheimlicht für den Sohn, der Sohn verheimlicht für den Vater. Darin (wörtlich: in dessen Mitte) beruht wohl (= nach seiner Ansicht) die Aufrichtigkeit.“

Confucius' Aufenthalte in Še gehört schließlich auch eine Charakteristik von Confucius' Lehrthätigkeit an, gegeben von Confucius selbst. Wir lesen in L. J. VII. 18: „Še's Kung fragte nach Khung-tsï bei (dessen Schüler) Tsï-lu; Tsï-lu antwortete nicht. Der Meister sprach: Warum hast du nicht gesagt: Sein Mensch-

---

Čao, Tho-ming aus Tsin und Confucius aus Lu zu beseitigen trachtete und sie daher zu sich berief. Bei den zwei ersten ist es ihm auch gelungen, nicht so mit Confucius. Nach dieser Version müßte dies zur Zeit, als Confucius noch in Lu war, vorgefallen sein.

[1]) Hieher verlegen einige seinen Aufenthalt bei Kio-pek-yük sowie Ling-kung's Frage über das Heerwesen.

[2]) Chinesische Scholiasten sind geneigt, dieses Ereignis als Ursprung der ähnlichen auf S. 25 erzählten Begebenheit zu erklären.

[3]) Nach Legge 80 gehört hieher L. J. XV. 1. (S. 49.)

sein (= er als Mensch) ist: Eifer (nach dem Wissen) entwickelnd vergißt er das Essen; aus Freude (darüber, daß er das Wissen gefunden, erlangt) den Kummer vergessend, merkt er gar nicht des Alters bevorstehende Ankunft. Nur dies hättest du sagen können."

Aus Še kehrte Confucius, nach einem kurzen Aufenthalte daselbst, nach Tshai zurück. Unterwegs hatte er über einen Fluß zu setzen. In L. J. XVIII. 6 lesen wir darüber folgendes: Čhang-tsu und Kiet-ni (, nach Angabe zwei weise Männer aus Tshu, näher unbekannt, die der Unruhe der Zeit zu entgehen, auf's Land sich zurückzogen und hier mit Ackerbau sich beschäftigten), pflügten alle beide (zusammen: ngao-rï). Khung-tsï ging an ihnen vorbei und schickte Tsï-lü nach der Furth zu fragen. Čhang-tsu sprach: „Wer ist derjenige dort, der den Wagen hält (= lenkt)?" Tsï-lu sprach: „Es ist Khung-Khieu (= Confucius)." (Čhang-tsu) sprach: „Ist das der Khung-Khieu aus Lu?" (Tsï-lu) sprach: „So ist es!" (Čhang-tsu) sagte: „Der kennt wohl die Furth."

(Tsï-lu) fragte bei Kiet-ni an; Kiet-ni sprach: „Wer bist du? (wörtlich: Herr ist wer?)" (Tsï-lu) sprach: „Ich bin Čung-yeu (der eigentliche Name des Tsï-lu)." (Kiet-ni) sprach: „Wohl dieses Khung-kieu aus Lu Schüler? (auch als Frage: bist du . . .)" Er antwortete und sprach: „Ja wohl." (Kiet-ni) sprach: „Brandung und Brandung — da jedoch alles unter dem Himmel (= das ganze Reich) so ist, womit (eig.: durch wen) dies zu ändern? Wenn dem so ist (= unter solchen Umständen), mit jemandes Befolgen derjenigen Gelehrten (= Weisen), die (einzelne) Menschen meiden, wie sollte es sich denn damit so verhalten, wie mit dem Befolgen derjenigen Weisen, die die (ganze) Generation (auch Welt) meiden?" [1]) (Darauf) bedeckten sie (weiter) die Saat ohne darin anzuhalten.

---

[1]) D. h. ist es nicht besser, sich wie wir von der Welt überhaupt zurückzuziehen, als demjenigen (hier Confucius gemeint) zu folgen, der bloß von (einzelnen) Menschen sich zurückzieht? Über die chinesische Construktion hier S. Gabelentz, Chinesische Grammatik S. 248, der tshie-rï richtig adverbial auffaßt, wiewohl seine Übersetzung desselben als „zudem" hier durchaus nicht paßt. Zu unserer Übersetzung „wenn dem so ist" vgl. Gabelentz a. a. O. 215 § 518. Legge a. a O. 334 faßt das rï in tshie-rï als Pronomen = du auf, wobei er das tshie gar nicht übersetzt. Mandschu-Übersetzung hat hier si-du.

Tsï-lu ging, um es (dem Meister) mitzuteilen. Der Meister sprach seufzend: „Mit Vögeln und wilden Tieren ist es (doch) nicht möglich gemeinschaftlich eine Herde zu bilden (sich zu einer Gemeinschaft zu verbinden[1]). Wenn ich mich nicht dieser Menschen (d. h. meiner Zeitgenossen) Menge anschließen sollte, wem sollte ich mich anschließen? Hätte das Reich (wörtlich: des Himmels Unteres) den rechten Weg, Khieu (= ich) würde fürwahr keine Änderung zulassen."

Ähnlich lautet die Mahnung, die nach L. J. XVIII. 7, Confucius den Worten eines andern Weisen entnahm, der ebenfalls von der Welt zurückgezogen lebte und sich mit Ackerbau beschäftigte. „Tsï-lu," heißt es hier, „blieb, (seinem Meister) nachgehend, zurück; er begegnete einem alten Manne, der am Stocke einen Bambuskorb trug. Tsï-lu sprach fragend: „Sah der Herr den Meister nicht?" Der alte Mann sprach: „Vier Glieder (= deine Hände und Füße) arbeiten nicht (= sind nicht an Arbeit gewohnt), die fünf Kornarten (nach Angabe Reis, 2 Arten Hirse, Mais und Hülsenfrüchte, wiewohl sie auch anders aufgezählt werden und auch von 6, 8, 9 Kornarten die Rede ist, vgl. Legge a. a. O. 335, wo anstatt Mais der Weizen angeführt wird werden (von dir) nicht unterschieden. Wer ist der (= dein) Meister?" (Mit diesen Worten) steckte er seinen Stock in den Boden und krautete. Tsï-lu legte die Hände über der Brust zusammen und stand so. (Der Alte) behielt Tsï-lu über Nacht bei sich, schlachtete ein Huhn, bereitete die Hirse und gab es ihm zu essen (= bewirtete ihn). (Auch) ließ er ihn seine zwei Söhne sehen (= stellte ihm vor). Am folgenden Tage ging Tsï-lu fort, um davon (den Meister) zu benachrichtigen. Der Meister sprach: „Es ist gewiß ein „Verborgener" und schickte Tsï-lu, ihn nochmals su besuchen. Als (Tsï-lu) ankam, dürfte (der alte Mann) weggegangen sein (, da er ihn nicht traf). Tsï-lu sprach (d. h. richtete seiner Familie aus, was Confucius zu seiner Entschuldigung und als Erklärung seines Vorgehens dem alten Manne durch Tsï-lu sagen ließ): „Nicht dienen (= ohne Amt sein) ist nicht billig (richtig). Da der Alten und Jungen (gegenseitiges) Verhältnis nicht vernachlässigt werden kann (wie sich Tsï-lu in der Familie

---

[1]) Kann wohl auch übersetzt werden: Vögel und Wild können nicht zu einer und derselben Herde angeschlossen (vereint) werden.

des alten Mannes davon überzeugte), wie steht es mit seinem Vernachlässigen des zwischen Fürst und Unterthan bestehenden rechtlichen Verhältnisses? Indem er seine Person rein zu erhalten wünscht, bringt er Verwirrung (stört er, verstößt er gegen) in die große Ordnung (der menschlichen Gesellschaft). Wenn der Edle in den Staatsdienst eintritt, übt er (nur) sein Recht (d. h. dasjenige, was recht und billig ist) aus. Daß der (rechte) Weg nicht gewandelt wird, hat er wohl (allgemein gesagt, wie das Vorhergehende, jedoch mit Bezug auf Confucius) schon längst erkannt." —

Der Fürst von Tshu, Čao-wang, hatte inzwischen erfahren, daß Confucius zwischen Čhin und Tshai sich befinde, und sandte daher seine Leute aus, Confucius zu sich einzuladen. Confucius entschloß sich zu gehen und machte sich sofort auf den Weg nach Tshu. Der Weg ging über Čhin und Tshai.

Als die hohen Würdenträger dieser Reiche davon erfuhren, daß Tshu im Begriffe ist, Confucius anzustellen oder wenigstens seines Rates sich zu bedienen, waren sie im höchsten Grade beunruhigt und fingen an, darin für die Existenz ihrer Staaten eine Gefahr zu erblicken. Sie kamen daher überein, Confucius das Betreten des Bodens von Tshu zu verwehren. Wie sie es durchführten, davon erfahren wir aus L. J. XV. 1, 2: „Als er (Confucius) in Čhin war, wurden ihm die Lebensmittel abgeschnitten. (Seine) Begleiter erkrankten und konnten sich nicht erheben (auf den Füßen halten). Tsï-lu war sichtlich verstimmt (wörtlich: Tsï-lu's Verstimmung — Unzufriedenheit — wurde sichtbar [1]) und sprach: „Leidet denn der Edle auch Not?" Der Meister sprach: „Der Edle ist fest (stark) im Notleiden; gemeine Menschen, (wenn sie) Not leiden, schweifen wohl aus." [2])

Confucius selbst blieb ruhig, nichtsdestoweniger fand er es geboten, auf Tsï-lu's Einwendung, daß es des Meisters Lehre sei, „wer Gutes thue, dem vergelte der Himmel mit Wohlstand, indes er demjenigen, der nicht Gutes (Schlechtes) thue, mit Unglück vergelte," wie könne also der Meister, der schon so lange nur Tugenden sammle und Gerechtigkeit übe, in Not geraten, förm-

---

[1]) Könnte auch heißen: Tsï-lu verstimmt blickend.

[2]) Nach Legge a. a. O., Proleg. 80 gehört dieser Vorfall dem Aufenthalte des Confucius in Tshai im J. 490.

lich sich entschuldigend zu erklären: „Mein Weg (meine Prinzipien) ist nicht schädlich, was kann ich also thun?“ Und auf Tsï-lu's weiteren Einwand, daß die Menschen ihnen wahrscheinlich nicht trauen, antwortete er unter Hinweis auf bekannte Beispiele aus der chinesischen Geschichte, daß es nie anders war, daß immer die Pflichttreuen den Hungerstod starben, wie z. B. Pek-i und Šuk-Tshi (s. S. 23), die Weisen getötet wurden, wie der Königssohn Pi-kan, dem das Herz ausgeschnitten wurde (vgl. S. 6), die Redlichen aber bestraft wurden wie Kuan-lung-fung u. s. w.

Ein anderer Schüler, Tsï-kung, meinte wieder, daß des Meisters Weg, d. h. die Lehre des Confucius, zu großartig sei, als daß jemand sie umfassen könnte, und riet, etwas nachzulassen. Auf diesen Vorwurf antwortete Confucius: „Ein guter Landmann kann wohl das Korn säen, kann jedoch selbst die Ernte nicht bewirken; ein guter Handwerker kann wohl geschickt arbeiten, kann jedoch das Erfolgen (= den Erfolg) des Werkes nicht bewirken. (Wie diese zwei) kann auch der Weise seinen Weg entfalten, sein Netz ausspannen und dessen Fäden in Ordnung bringen; die Annahme (seines Weges, seiner Lehre) kann er jedoch nicht bewirken. Jetzt bildet ihr selbst seine Lehre nicht aus und wünschet dennoch ihre Annahme (von anderen).“

Und der Schüler Yen-hoei gab ihm vollkommen Recht: „Der Meister übt selbst seine Lehre und breitet sie aus. Würde diese Lehre nicht ausgebildet, das wäre unsere (des Confucius) Schuld; ist sie jedoch breit ausgebildet und braucht man sie dennoch nicht, so ist es Schmach für diejenigen, die das Reich inne haben. Den Weisen erkennt man aber darnach, daß unverschuldete Mißerfolge ihn nicht kränken.“ —

Sieben Tage dauerte die Notlage des Confucius und seiner Schüler, als ihnen Rettung kam. Tshu's Herrscher, Čao-wang, durch Confucius' Schüler Tsï-kung von der Lage des Confucius in Kenntnis gesetzt, schickte nämlich seine Truppen aus, Confucius aus seiner Klemme zu befreien, was denn auch gelang, worauf Confucius nach Tshu sich begab und hier verweilte.

Herrscher Čao-wang selbst achtete ihn hoch und wollte ihn wohl auch verwenden. Wir schließen dies aus seinem Vorhaben, Confucius mit dem Lande Šu-či — zwischen Ho-nan und Hukuang — im Ausmaße von 700 chin. Meilen zu belehnen. Auf

den Rat seines Ministers Tsï-ssï soll er jedoch diesen Gedanken aufgegeben haben. Tsï-ssï hielt ihm nämlich die Gefahr vor, die darin für den Staat Tshu liege, einem Manne wie Confucius, von Schülern unterstützt, unter denen Männer sich befinden, die gleich ausgezeichnete Gesandte (Tsï-kung) wie Minister (Yen-hoei), Feldherren (Tsï-lu) und Beamte abgeben könnten, wie solche der Fürst in seinem Lande umsonst suchen würde, ein so großes und fruchtbares Land zu Lehen zu geben. Wie die einst von der Dynastie Čeu bloß mit dem Titel von Tsï und Nam (den zwei letzten von den fünf Stufen der Vasallenfürsten[1]) und einem Lande von nur 50 chin. Meilen belehnten Vorgänger des Herrschers von Tshu allmählich das ganze Reich Tshu in ihre Macht bekamen, wie die Gründer der Dynastie Čeu die ursprünglichen 100 chin. Meilen ihres Gebietes allmählich erweiterten, bis daß sie bei ihrem Tode das ganze Reich inne hatten, ebenso sei zu befürchten, daß auch Confucius' Macht und Größe zum Nachteile von Tshu wachsen und am Ende Tshu selbst in seiner Existenz bedrohen könnte. Tsï-ssï's Vorstellungen reichten auch hin, Čao-wang von seinem Plane abzubringen; als dann Čao-wang im Herbste desselben Jahres starb, verlies auch der 63jährige Confucius Tshu, ohne daselbst irgend welche Verwendung gefunden zu haben; im Gegenteil wurde er noch zum Gelächter, wie wir aus L. J. XVIII. 5 erfahren: „Tshu's toller Tsiep-iü (mit eigenem Namen Luk-thung, ein Mann aus Tshu, der sich nach Legge, a. a. O. 332, närrisch stellte, damit man ihn nicht zwinge, in den unerquicklichen Verhältnissen in den Staatsdienst zu treten) ging singend an Khung-tsï vorbei und sprach: „O Fung! o Fung![2]) Was für ein Verfall der Tugend! Das Vergangene (die Vergangenheit) kann nicht getadelt werden (= nützt nicht zu tadeln), dem Zukünftigen (der Zukunft) kann man noch begegnen. Laß nur ab! Laß nur ab! (von deinem Streben nach einem Amte sowie nach einer Reform der Verhältnisse). Diejenigen, welche jetzt der Regierung nachgehen (= ein Amt versehen), laufen nur Gefahr."

[1]) Siehe Plath, Verfassung und Verwaltung Chinas 502.

[2]) Fung, fabelhafter Vogel, der chinesische Phönix, erschien nach der chinesischen Sage, wenn ein weiser Herrscher den Thron betrat, oder wenn gute Prinzipien im Lande herrschten; hier ist unter dem Fung ironisch Confucius gemeint. Sein Verfall besteht darin, daß er dem wahren Fung gegenüber zu einer Zeit erscheint, wo schlechte Prinzipien im Lande herrschen.

Khung-tsï stieg ab und wünschte mit ihm zu sprechen. (Doch dieser) ergriff die Flucht und entrann ihm, (so daß) es ihm nicht gelang (wörtlich: er es nicht erreichte) mit ihm zu sprechen.“ —

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Minister Tsï-ssï der eigentliche Urheber davon war, daß man Confucius in Tshu nicht anstellte. Die Stelle L. J. XIV. 10 beweist, daß Confucius nichtsdestoweniger sehr günstig über ihn urteilte. Sie lautet: „Jemand fragte (den Meister) nach Tsï-čhan (dem ersten Minister des Staates Čing, einem der fähigsten und loyalsten Beamten seiner Zeit; Legge a. a. O. 178).[1]) Der Meister sprach: „Ein liebreicher Mann, fürwahr!“ Er fragte nach Tsï-ssï. (Der Meister) sprach: „Der ist! Der ist! Er fragte nach Kuan-čung[2]) (dem Premier-Minister des Fürsten Huan-kung aus Tshi — 685 – 643 — und dessen Hauptstütze in der Regierung). (Der Meister) sprach: „Das war ein Mensch! (Huan-kung) nahm dem Pek-ši (dem Haupte der Familie Pek wegen eines Vergehens die Einkünfte) der Stadt Pien (mit ihren) 300 (Familien und gab sie dem Kuan-čung). (Pek-ši) aß nun groben Reis, (bis er seine) Zähne verlor, ohne murrend ein Wort zu sprechen (= mit einem Worte zu murren, weil er Kuan-čungs Verdienste vollkommen anerkannte).“ Was Tsï-ssï anlangt, mag wohl Confucius' Meinung über ihn durch die Thatsache beeinflußt worden sein, daß Tsï-ssï nach Čao-wang's Tode den ihm angebotenen Thron zu Gunsten des rechtmässigen Erben ausschlug.

Im J. 489 v. Chr. finden wir Confucius abermals in Wei unter Verhältnissen, die er selbst L. J. XIII. 7 ganz zutreffend mit den Worten charakterisierte: „Der Meister sprach: (Der Staaten) Lu und Wei Regierung ist älterer und jüngerer Bruder, fürwahr!“ d. h. beide sind Brüder, eine wie die andere, beide gleich entartet.

Im J. 492 war nämlich Fürst Ling-kung gestorben. Ihm folgte, da sein älterer Sohn Khuai-wei angeblich seine Mutter (Stiefmutter?) Nâm-tsï töten wollte und infolge dessen nach Sung entflohen war, dessen Sohn Čhut-kung nach, dem wiederum sein Vater die Herrschaft vergebens zu entreißen suchte.

---

[1]) S. auch Confucius' Charakteristik desselben L. J. V. 15. S.

[2]) S. auch L. J. XIV. 17 und 18, wo ebenfalls Kuan-čung's Verdienste hervorgehoben werden, dagegen L. J. III. 22, das gegen Kuan-čung gerichtet ist.

Čhut-kung hätte es gewünscht, Confucius in seinem Dienste zu haben, einerseits, weil viele von Confucius' Schülern in Wei Beamtenstellen versahen und Confucius, ihr Meister, dessen Rate zu folgen sie jeder Zeit bereit waren, ihm folglich bei der Verwaltung gute Dienste leisten konnte, zumal er selbst, durch innere Unruhen abgehalten, nicht einmal die üblichen Besuchsreisen zu den Vasallenfürsten unternehmen konnte, was ihm letztere sehr verargten; auf der anderen Seite aber hoffte er durch Confucius' Hilfe seinen Thron gegen seinen Vater zu behaupten und zu stärken. Hierin täuschte er sich freilich sehr. Denn Confucius, der auf die Pietät ein derartiges Gewicht legte, daß er sie förmlich für das wichtigste aller menschlichen Verhältnisse erklärte, war in dieser Frage gegen Čhut-kung und für dessen Vater. Wir lesen so L. J. VII. 14: „(Der Schüler) Yen-yeu sprach: „Ist der Meister für den Fürsten von Wei?“ Tsï-kung (ein anderer Schüler) sprach: „Ja, ich will darnach fragen.“ Er trat (zu Confucius) ein und sprach: „Pek-i und Šuk-tshi — was waren denn das für Männer?“ [1]) (Confucius) sprach: „Des Altertums

[1]) S. Seite 23. Nach den chinesischen Begriffen wäre es nicht schicklich gewesen, nach dem Herrscher direckt zu fragen. Daher wählt Tsï-kung aus der chinesischen Geschichte einen bekannten Fall, dessen Ähnlichkeit mit der in Frage stehenden Angelegenheit augenscheinlich war. Indem nun Confucius in seiner Antwort das Vorgehen der beiden Männer aus dem Altertume billigte, mißbilligte er zu gleicher Zeit das grundverschiedene und gegen die Sitte verstossende Benehmen des Čhut-kung gegen seinen Vater. Über Pek-i Šuk-tshi erfahren wir aus L. J. nebst der S. 23 schon angeführten Stelle XVI. 12 noch L. J. XVIII. 8, wo sie unter der Zahl derjenigen angeführt werden, die, der Unruhe der Zeit zu entgehen, sich von der Welt zurückzogen: „Leute, die (von der Welt) sich zurückzogen, waren: Pek-i, Šuk-tshi, Yu-čung, I-yik, Ču-čang, Lieu-hia's hoei und Šao-lien. Der Meister sprach: „Nicht unterwerfen seinen Willen, nicht beflecken seine Person — dies (= so) waren wohl Pek-i und Šuk-tshi.“ Von dem Lieu-hia'schen Hoei und dem Šao-lien sagte er: „Sie mögen wohl den (= ihren) Willen unterworfen und ihre Person befleckt haben; (doch) ihre Worte trafen die Ordnung (= stimmten mit der Ordnung überein), ihre Handlungen trafen (= entsprachem dem) das sorgfältige Erwägen. Dies (läßt sich) über sie (sagen) und wohl genug (= nichts weiter). Über Yu-čung und I-yik sagte er (auch allgemein = sagt man, kann man sagen), daß sie verborgen lebten (wörtlich: wohnten), (ihren) Worten aber den Zügel ließen. (Doch ihre) Person traf (= machte zum Ziel) die Reinheit, (ihre) Nichtverwendung (= ihr ohne Amt sein) traf (= entsprach der) die reifliche Erwägung (der Verhältnisse, aus welcher sie resultierte).

weise Männer." Tsī-kung sprach: „Empfanden sie denn Groll (Reue, bereuten sie ihre Handlungsweise)? (Der Meister) sprach: Sie suchten Pflichttreue und fanden (erreichten) Pflichttreue. Was hätten sie noch (auch) zu grollen (bereuen) gehabt (oder: warum hätten sie auch grollen oder Reue empfinden sollen)?" Tsī-kung ging aus (zu Yen-yeu) und sprach: Der Meister ist fürwahr nicht für (Čhut-kung)."

Dennoch handelte es sich wirklich um Confucius' Berufung zur Verwaltung, wie die Nachricht in L. J. XIII. 3 beweist. Wir lesen hier: „Tsī-lu sprach: „Wei's Fürst erwartet den Meister, daß er die Regierung führe. Womit wird (oder: will) der Meister den Anfang machen?" Der Meister sprach: „Was nötig ist, ist die Namen richtig zu stellen (wohl allgemein, aber mit besonderer Rücksicht auf die Weischen Verhältnisse, d. h. den Sohn zu veranlassen, daß er zu gunsten des Vaters abdanke und den ihm nicht gebührenden Herrschertitel ablege)." Tsī-lu sprach: „Giebt es denn etwas solches? Der Meister geht hierin gewiß irre (= ist vom Ziele weit entfernt). Wozu deren Richtigstellung?"

Was mich anlangt (fügte Confucius selbst hinzu), so bin ich verschieden von (allen diesen: (Bei mir) giebt es kein „Können", (bei mir) giebt es kein „Nichtkönnen" (d. h. nach den etwaigen Verhältnissen, vielmehr ein Entsprechen dem Rechte und der Billigkeit, wann immer)." L. J. V. 22 heißt es: „Der Meister sprach: „Pek-i und Šuk-tshi gedachten nicht alter (früherer) Schlechtigkeit: daher empfanden sie die Reue (auch: grollten sie) selten." Von den in L. J. XVIII. 8 neben Pek-i und Šuk-tsī angeführten Männern sind J-yik und Ču-čang soviel wie unbekannt; Yu-čung ist wohl identisch mit Wu-čung, dem jüngeren Bruder des L. J. VIII. 1. gepriesenen Thai-pek, von dem hier „der Meister sprach: „Bei Thai-pek kann wohl schon von äußerster (höchster) Tugend die Rede sein. Dreimal nahm er das Reich und schlug es aus. Das Volk erreichte nicht ihn zu loben (d. h. fand nicht genug Lob für diese seine That)." Von diesem Thai-pek erfahren wir, daß er der älteste Sohn des Thai-wang, eines Vorfahren der Dynastie Čeu war. Der Vater beschloß ihn zu übergehen und die Herrschaft auf seinen jüngsten Sohn, Wang-ki, und zwar wegen der Weisheit dessen Sohnes Čang, zu übertragen. Thai-pek widersetzte sich der Absicht des Vaters nicht, im Gegenteil zog er sich mit seinem Bruder Wu-čung zu den Südbarbaren zurück, wo sie ein neues Reich gründeten. (Legge a. a. O. 207 u. 208.) Hoei aus Lieu-hia war ein geschickter Beamter des Lu, von dem L. J. XV. 13 und XVIII. 2 die Rede ist. Šao-lien schließlich war Angehöriger eines Stammes der Ostbarbaren, doch gut bewandert in der Kenntnis des Ceremoniels, namentlich der Trauergebräuche. (Legge a. a. O. 337.)

Der Meister sprach: „Ist der Yeu (= Tsï-lu) ein Dummkopf. Der Edle ist darin, was er nicht versteht, wohl doch zurückhaltend. Sind die Namen nicht richtig gestellt, dann sind die Worte nicht entsprechend. Entsprechen aber die Worte nicht, dann wird (auch) die Sache nicht vollendet. Wird (aber) die Sache nicht vollendet, dann werden Bräuche und Musik nicht gefördert. Werden Bräuche und Musik nicht gefördert, dann sind 'Leibes- und Geldstrafen (= die Strafen überhaupt) nicht zutreffend (treffen das Richtige nicht); sind die Leibes- und Geldstrafen nicht zutreffend, dann hat (= weiß) das Volk nicht, wohin die Hand und den Fuß zu stecken. Daher für den Edlen der Namen Notwendigkeit, ausgesprochen werden zu können, und des Gesprochenen Notwendigkeit, ausgeführt werden zu können. Der Edle hat in seinem Namen nichts, was unpassend (unrichtig) wäre, und dabei läßt er es wohl bewenden."

Doch auch diesmal kam es zu keiner Verwendung des Confucius, wiewohl er sich in Wei ziemlich lange aufhielt (5—6 Jahre). Sein Aufenthalt hier ist, mit Ausnahme einiger Anekdoten, für sein Leben ziemlich belanglos.

In Lu hatten sich inzwischen die Verhältnisse wesentlich geändert. Fürst Ting-kung, dessen Nichtbeachtung der Bräuche, wie wir gehört haben, Confucius' Weggang aus Lu beschleunigte, starb im J. 493 und im selben Jahre verschied auch das Haupt der Familie Ki, Huan-tsï, der eigentliche Urheber von Confucius' damaligem Entschlusse. Dieses Haupt der Famile Ki hörte, wie wir erfahren, nicht ohne tiefen Eindruck die Worte, die der weggehende Confucius zu den ihn begleitenden Beamten sprach, und soll seufzend ausgerufen haben: „Ach der Meister beschuldigt mich, daß ich durch die Menge der Frauen seinen Weggang veranlaßt habe!" Als er nun auf dem Sterbebette lag, bereute er aufrichtig sein einstiges Verhalten gegen den Weisen und forderte seinen Nachfolger Ki-khang-tsï geradezu auf, Confucius zurückzurufen. Ki-khang-thsï befürchtete jedoch ein Überwiegen von Confucius' Einflusse in der Verwaltung und so begnügte er sich, auf Rat eines seiner Beamten, damit, an Stelle des Confucius seinen Schüler Yen-yeu aus Čhin zu berufen.

Confucius gab seine Zustimmung dazu, äußerte jedoch bei dieser Gelegenheit selbst den Wunsch, nach Lu zurückzukehren, wie wir aus L. J. V. 21 erfahren: „Als der Meister (zum dritten

Male) in Čhin war, sagte er: „Ich kehre zurück! Ich kehre zurück! (auch: soll ich vielleicht zurückkehren?) Meiner Schule (wörtlich: meines Dorfes) Schüler (wörtlich: kleine Kinder) sind hitzig (feurig, vorschnell) und hastig; schön sind sie (sowohl innerlich) vollendet und (= als äußerlich) verziert, wissen (jedoch) nicht, womit dies zuzuschneiden," d. h. sie besitzen reichliches Wissen, sowohl was die Grundlehren als deren Akzidenzen anlangt, doch kennen sie nicht das richtige Maß. Es waren dies Worte des sechzigjährigen Greises, der, nach seinen bisherigen Mißerfolgen, in seinem Innern schon davon überzeugt zu sein anfing, daß er den Sieg seiner Grundsätze nicht mehr erleben werde und so nur dafür besorgt war, daß seine Lehre mit seinem Tode nicht zu Grunde gehe, sondern treu überliefert in seinen Schülern fortlebe. Diesmal war es ihm wohl noch nicht vergönnt, seine Sehnsucht erfüllt zu sehen, aber der vorbereitende Schritt dazu war dennoch durch Yen-yeu's Berufung nach Lu gethan. Wir erfahren nämlich, daß Yen-yeu im J. 483 als Feldherr seines Herrn Ki-khang-tsï das Lu'sche Heer gegen Tshi führte und bei Lang einen Sieg erfocht. Von Ki-khang-tsï befragt, bei wem er das Kriegswesen erlernt habe, bezeichnete er Confucius als seinen Lehrer. [1]) Und des Näheren nach Confucius gefragt, pries er ihn als einen Mann der selbst im höchsten Grade uneigennützig, für sich keinen Vorteil sucht, dagegen diejenigen, die seiner Dienste sich bedienen, auf den rechten Weg führt und ihnen zur Macht und Größe verhilft. Als Ki-khang-tsï erklärte, auf diese Worte hin Confucius berufen zu wollen, bedeutete ihm Yen-yeu noch, daß dies nur dann möglich sei, wenn er ihn für keinen „Kleinen" nehme. Sofort wurden drei Beamte mit Geschenken an Seidenzeug zu Confucius gesendet, mit denen er im J. 483, nach vierzehnjährigem Aufenthalte außerhalb des Lu, nach seiner Heimat zurückkehrte.

Fürst Ngai-kung von Lu (496—467) empfing Confucius mit allen Ehren. Auch fragte er ihn und seine Schüler nach Verschiedenem. Doch es waren meistens kleinliche, ja frivole Fragen (z. B. was für eine Mütze trug Kaiser Šün u. a.) und selbst diejenigen, welche wichtigere und interessantere Gegenstände betrafen (wie z. B. über den Bestand und Untergang der Familien und der

---

[1]) Vgl. dazu jedoch S. 45 (L. J. XV. I. 1.)

Reiche, über Glück und Unglück, über die Bestimmung, über die Regierung u. a.) waren nicht geeignet, dem Confucius Einfluß auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten zu verschaffen und zu sichern.

Aus Confucius' eigenen Worten in L. J. XIII. 14 müssen wir annehmen, daß man ihn als gewesenen Minister auch in allen die Regierung betreffenden Angelegenheiten zu Rate zog, jedoch nur formell, dem Brauche zu entsprechen, ohne aber auch gleichzeitig den von ihm erteilten Rat zu befolgen: „(Der Schüler) Yen-tsï kehrte vom Hofe zurück. Der Meister sprach: „Warum denn so spät?" Er antwortete und sprach: „Wir hatten Regierungsgeschäfte (zu erledigen)." Der Meister sprach: „Gewiß waren es nur ihre (der Familie Ki, in deren Dienste Yen-tsï stand, die jedoch als die mächtigste Familie im Reiche allmählich die ganze Gewalt an sich zog und selbst über Regierungsangelegenheiten, die zu erledigen rechtlich nur dem Fürsten zukam, zu beraten kein Bedenken trug) Privatangelegenheiten. (Denn) wenn es Regierungsgeschäfte wären, obschon man mich nicht (im Dienste) verwendet, ich dürfte es wohl mit (wörtlich: daran teilnehmend) gehört (zu hören bekommen) haben."

Confucius sah aus allem bald ein, daß Fürst Ngai-kung ihn nicht gebrauchen will, und daß er selbst jetzt, wo er nach so vielen Prüfungen und Widerwärtigkeiten nach Hause zurückgekehrt war, keiner günstigeren Zukunft entgegensieht. So befreundete er sich mit seinem Schicksale, gab alle Hoffnung auf öffentliche Anstellung auf und widmete sich ganz und gar seinem Studium der Bräuche, Musik und der Literatur. In politischer Angelegenheit trat er nur einmal auf und zwar auch diesmal erfolglos. Den Anlaß erfahren wir aus L. J. XIV. 22: „Čhin-čing-tsï (ein Beamter — Minister — aus dem Reiche Tshi) tötete Kien-Kung (den Herrscher von Tshi i. J. 481). Khung-tsï wusch (sein Haupt mit Reiswasser) und seinen Körper mit warmem Wasser (wie es das Ceremoniell vor einer Audienz beim Herrscher verlangte; zu den Waschungen kam freilich auch ein Fasten drei Tage hindurch) und ging an den Hof, es Ngai-kung zu melden, indem er sprach: Čhin-Heng (der eigentliche Name des Mörders, dessen Ehrenname Čing, der Beruhiger, war) tötete seinen Fürsten; ich bitte, ihn zu bestrafen." Der Fürst (eig. Herzog, hier Ngai-kung gemeint) sprach: „Melde dies den drei

Herren (d. h. den Häuptern der drei Familien in Lu).“ Khung-tsï sprach (zu sich beim Fortgehen): Da ich hinter den Großen (= ta-fu) folge (Confucius stand es nämlich zu, da er einmal selbst ein großer Würdenträger in Lu war, mit den Abzeichen seiner früheren Würde am Hofe zu erscheinen), wagte ich es nicht, davon Meldung nicht zu machen. Der Fürst sagt (aber): „Melde dies den drei Herren.“

Er ging zu den drei Herren, es zu melden. Es ging nicht (oder: sie konnten nicht — lautete wohl ihre Antwort). Khung-tsï sprach: Da ich hinter den Großen (ta-fu) folge, wagte ich es nicht, Meldung nicht zu machen.“ [1])

Dieser Zeit der Muße in Lu gehört Confucius' ganze literarische Thätigkeit an. Confucius suchte und fand in derselben Trost nach dem gänzlichen Mißerfolge seiner öffentlichen Thätigkeit sowie nach den vielen Schicksalsschlägen, die ihn in der letzten Zeit trafen. Wir hören nämlich, daß im J. 486 (Legge 484) seine Frau starb. Die sonst wenig glaubwürdige Nachricht davon, daß Confucius um das J. 500 seine Frau verstieß, dürfte wohl durch Pek-iü's (des Sohnes des Confucius) Trauer um sie widerlegt erscheinen. Wir erfahren nämlich, daß er noch nach einem Jahre seine Mutter beständig beweinte. Confucius, der sein Weinen hörte, schien es gegen den Brauch zu sein, und er ließ ihm sagen, daß es des Weinens schon zu viel ist, worauf der folgsame Sohn alsbald aufhörte. [2])

Zwei Jahre später, im J. 484, verschied sein Lieblingsschüler Yen-hoei. Von dem Eindrucke, den die Nachricht von seinem Tode auf Confucius machte, lesen wir L. J. XI. 8: „Yen-yuen starb; der Meister sprach: „Ach! der Himmel richtet mich zu Grunde, der Himmel richtet mich zu Grunde!“ Und derselbe Confucius, dem die Trauer Pek-iü's um seine Mutter so übermäßig schien, beweinte diesen seinen Schüler in einer Weise, die ihm den Tadel seiner übrigen Schüler eintrug, nach L. J. XI. 9: „Yen-yuen starb; der Meister weinte um

[1]) Confucius' Absicht dabei konnte sein, entweder Ngai-kung zu veranlassen, selbst Tshi anzugreifen oder aber es dem Könige zu melden und durch seinen Einfluß auch andere Fürsten zur Parteinahme gegen Tshi zu bewegen. Der Angriff war nämlich eigentlich gegen Thien-čang, das Haupt der mächtigen Familie Thien in Tshi zu unternehmen, der im Lande Unruhen erregte und dessen bloßes Werkzeug Čhin-čing war.

[2]) Legge a. a. O. Proleg. 71 (Li-ki).

ihn kummervoll (wörtlich: weinend um ihn war kummervoll). Seine Befolger (= Schüler) sprachen: „Der Meister ist wohl (zu) kummervoll (= trauert wohl übermäßig)?" (Confucius) sprach: „Bin ich denn zu kummervoll? Wenn ich nicht wegen dieses Mannes kummervoll wäre, wessentwegen denn? [1]" Zwei weitere Jahre später (nach Legge schon 483) erlebte Confucius noch den Tod seines Sohnes Pek-iü, der im 50. Lebensjahre starb. Pek-iü scheint nicht besonders begabt gewesen zu sein, wie wir wohl aus Confucius' Worten XI. 7. schließen können, wohl der Grund, warum auch Confucius, dem seine Lehrthätigkeit obenan stand, um ihn nicht besonders sich kümmerte. Mit Ausnahme der schon erwähnten Stellen L. J. XVI. 13 und XVII. 10, nach welchen Confucius, der zufälligerweise beidesmal allein (ohne Schüler) war, dem durch die Halle gehenden Pek-iü auf dessen verneinende Antwort Ši-king und Li-ki nicht studiert zu haben, das Studium beider dringendst empfiehlt, worauf Pek-iü sich zurückzieht und sich ihrem Studium widmet, erfahren wir nichts wesentliches über ihn. Er scheint auch nichts Besonderes geleistet zu haben und Confucius ertrug seinen Verlust nach Legge 85 mit mehr Gleichmut als den des Yen-yuen.

Im J. 479 fiel bei den in Wei ausgebrochenen Unruhen einer der treuesten von seinen Schülern, der „thatkräftige" Tsï-lu, wie er L. J. XI. 12 charakterisiert wird, dem Confucius nach derselben Stelle, auf Grund eben dieser seiner Gemütsanlage, vorhergesagt hatte, daß er keines natürlichen Todes sterben werde.

Auch andere Schüler wurden von dem Tode hinweggerafft, indeß andere aus verschiedenen Gründen von ihm sich trennten, wie Confucius selbst L. J. XI. 2. 1. darüber klagt: „Der Meister sprach: ‚Von denjenigen, die in Čhin und Tshai mir folgten (= meine Schüler waren), kein einziger (wörtlich: alle nicht) erreicht fürwahr meine Thür (= kommt zu mir in die Schule)."

Damals entstand also seine Redaktion des historischen Urkundenbuches (Šu-king), des Liederbuches (Ši-king), des Buches der Bräuche und Ceremonien (Li-ki), des Buches der Musik, die Confucius nach L. J. IX. 14., s. S. 17 Anm., reformierte, (Yok-ki), des Buches der Wandlungen (Yik-king), welches Confucius als un-

[1]) Wie Confucius trotz seiner übermäßigen Trauer um Yen-yuen dem Wunsche seines Vaters, seinen Wagen herzugeben, um daraus den äußeren Sarg für Yen-yuen machen zu lassen, nicht entsprach, s. S. 13.

genießbar in Form und Inhalt umarbeitete und dessen unverständlichen Text durch drei zum Teil ebenso unverständliche Commentare (die Anhänge zu Yik-king rühren, wie bekannt, kaum von Confucius) nutzbar zu machen trachtete, schließlich Čün-tshieu (Frühling und Herbst), eine kleine, die Begebenheiten trocken nach Jahr und Monat erzählende Chronik des Staates Lu vom J. 722—480 v. Chr., die von 12 Fürsten von Lu und ihren Zeitgenossen in den Nachbarstaaten handelt und im ganzen nur ein äußerst dürftiges Bild der damaligen Verhältnisse vor unsern Augen entfaltet. Es ist die einzige Schrift, die mit absoluter Sicherheit und ganz auf Confucius als ihren Autor zurückgeführt wird. Trotz ihrer Dürftigkeit hielt sie Confucius für äußerst wichtig für seine Erkenntnis, und nach Meng-tsï's Berichte erklärte er geradezu: „Dasjenige, was mich erkennen machen wird, dürfte es nicht einzig Čün-tshieu sein? Dasjenige, was mich verurteilen machen wird, dürfte es nicht einzig Čün-tshieu sein?“ [1])

Welchen Anteil Confucius an den jetzt vorhandenen Recensionen dieser Bücher — freilich mit Ausnahme des Čün-tshieu — soweit sie überhaupt noch erhalten sind, hatte, sowie von welchen Grundsätzen er sich bei seiner Arbeit leiten ließ, ist jetzt des Näheren nicht anzugeben, da nicht nur die ursprünglichen Schriften, die dem Confucius zur Grundlage dienten, nicht mehr existieren, sondern zum Teile selbst Confucius' eigene Recensionen mit der Zeit verloren gegangen sind. Die chinesischen Nachrichten darüber, denen wir vereinzelt begegnen, lassen aber ein sicheres Urteil nicht zu. Im ganzen müssen wir annehmen, daß Confucius, wie in seinem ganzen Leben, auch hier, nicht einmal das Čün-tshieu ausgenommen, vorzugsweise Moralist und Politiker, dabei in allem und jedem ein Chinese war, und dieser dreifache Standpunkt auch seine ganze literarische Thätigkeit nicht nur beeinflußte, sondern geradezu beherrschte. So viel man nun auch von unserem europäischen und auch dem allgemein menschlichen Standpunkte aus gegen diese Grundsätze der literarischen Thätigkeit des Confucius vorbringen kann, ebenso unterliegt es auf der andern Seite keinem Zweifel, daß eben diese literarische Thätigkeit des Confucius Ruhm bei den Chinesen erst eigentlich begründete und Ursache wurde, daß mit seinem Tode auch das edle Werk

---

[1]) Meng-tsï (Legge, chinese classics II.) S. 157 (III. 2. 9. 8.).

seines Lebens nicht verloren ging, im Gegenteil, daß es seinem Urheber ewiges Andenken im Gedächtnisse des chinesischen Volkes und den weitgehendsten Einfluß auf die späteren Generationen, nicht einmal die jetzige ausgenommen, für alle Zeit sicherte; letzteres erfolgte namentlich von dem Zeitpunkte an, als auch die Nachrichten über Confucius' eigene Thätigkeit, sowie seine Aussprüche von den dankbaren Schülern gesammelt und so der chinesischen Nachwelt zur Bewunderung und Befolgung überliefert wurden. Denn nur diesen beiden Momenten, der Erhaltung der Hauptdenkmäler des chinesischen Altertums sowie der Beleuchtung der schönen Grundsätze desselben einerseits, der Pietät der Schüler zu seiner Person und Lehre andererseits, hat Confucius seinen Einfluß und seine Bedeutung zuzuschreiben, derer er, dessen Worte bei seinen Lebzeiten wohl gehört aber nicht befolgt wurden, sofort nach seinem Tode teilhaftig wurde und die ihm bis auf den heutigen Tag zukommen. Und bei den großen Opfern, welche im Frühling und Herbst dem Confucius durch den Kaiser selbst dargebracht werden, werden diese Verdienste des Confucius um das chinesische Altertum und seine Literatur ausdrücklich mit den Worten hervorgehoben: „O Lehrer! an Tugend dem Himmel und der Erde gleich, dessen Lehre Vergangenheit und Gegenwart umfaßt! Du hast die sechs klassischen Bücher geordnet und uns hinterlassen und uns eine Lehre überliefert für alle Generationen."

In dieser literarischen Thätigkeit waren inzwischen dem vielgeprüften Meister seine letzten Tage herangenaht. Die Sage erzählt, daß es abermals das Einhorn Ki-lin war, welches, wie früher die Geburt des Kindes,[1]) jetzt den Tod des Greises ankündigte. Nach dem roten Bande, welches es um das Horn gebunden hatte, schloß man, daß es ein und dasselbe Einhorn war. Im 14. Jahre des Ngai-kung von Lu (= 481 v. Chr.) wurde nämlich im Frühjahre eine große Jagd im Westen gehalten und dabei ein der Antilope ähnliches Tier gefangen, das niemand kannte. Das Tier wurde getötet und nach der Rückkehr, da man es für ein unglückliches Zeichen hielt, außerhalb der Stadtmauer hingeworfen. Confucius, der gekommen war, dasselbe zu besehen, erkannte es sofort und mit den Worten: „Es ist der (Ki)lin! o daß er gekommen ist, o daß er gekommen ist!" brachen

---

[1]) S. S. 10. Anm.

ihm die Thränen aus. Seinem Schüler Tsï-kung erklärte er, auf die Ursache des Weinens befragt, daß seine Ankunft zur rechten Zeit Ordnung und Ruhe im Lande und den Antritt eines einsichtsvollen Herrschers bezeichnet; zur unrechten Zeit, wie im vorliegenden Falle, kündigt sie jedoch nur Verderben: „Ich bin unter den Menschen, was Ki-lin unter den Thieren; Ki-lin kam hervor und starb, auch meine Wege sind erschöpft,“ fügte er nach einer andern Quelle hinzu.[1]) Confucius war krank und ahnte, daß sein Tod bevorstehe. „Wohl übermäßig ist mein Verfall,“ ruft er L. J. VII. 5, „Lange wohl ist es, daß ich den Čeu-Fürsten (Čeu-kung)[2]) nicht wieder im Traume gesehen habe.“ Eines Tages seiner Krankheit kam der Schüler Tsï-kung, Confucius zu sehen. Confucius schleppte sich mühsam, auf den Stock gestützt und sich mit der Hand haltend, zur Thüre und sprach: „Was kommst du so spät? Der Thai-šan stürzt ein, die Dachsparren fallen zusammen, der weise Mann vergeht.“ Darauf weinte er und sprach: „Daß das Reich ohne Prinzipien ist, ist wohl schon lange her, niemand achtet mich. Hia's Leute (I. Dynastie) liegen an der östlichen Treppe begraben, Čeu's Leute (III. Dynastie) an der westlichen, Yin's Leute (II. Dynastie, von welcher der Stammbaum des Confucius hergeleitet wird S. 4. ff.) zwischen beiden Pfeilern. Am vorigen Abend träumte ich, ich säße zwischen den zwei Pfeilern; ich gehöre nämlich zu Yin's Leuten. Im Reiche ersteht kein erleuchteter König, niemand im ganzen Reiche achtet mich, ich werde bald sterben.“ Krank begab er sich in sein Schlafgemach, in welchem er sieben Tage später auch starb, am 26. Tage des 4. Monates im J. 16 des Fürsten Ngai-kung (= 479), 73 Jahre alt.

Seine Schüler bestatteten die Leiche streng nach dem Ceremoniell und mit allen Formalitäten, auf deren Einhalten Confucius immer so viel Gewicht gelegt. Es fehlten nicht die Abzeichen der drei Dynastien, die um den Wagen gewundene Trauerfahne der Dynastie Hia, die Ehrenfahnen der Dynastie Yin, sowie die Federn der Dynastie Čeu, deren begeisterter Bewunderer Confucius war. Der Leichnam selbst wurde in einen doppelten Sarg mit verzierten Wänden gelegt; der äußere war aus Cypressenholz und 5 Zoll dick, der innere aus dem Holze Tung und 4 Zoll dick.

---

[1]) Plath a. a. O. 81.

[2]) S. S. 18.

Der Leichnam trug ein Doppelkleid, bestehend aus eilf Stücken, dazu kam noch das Hofkleid hinzu. Sein Hut war der Ministerhut, der Gürtelschmuck war aus Elfenbein, sein Steinring von 5 Zoll Durchmesser hing an einem Bande von gemischter Seide. Beerdigt wurde Confucius nördlich der Mauer der Hauptsadt von Lu am Flusse Ssï-šui auf einem Grundstücke, welches sein Enkel Tsï-ssï zu diesem Zwecke im Ausmaße von 100 meu (à 1/5 aker) angekauft hatte. Über dem Grabe wurde ein Grabhügel von 4 Fuß Höhe in Form einer Axt (nach anderer Version eines Domes) errichtet, der mit Fichten und Cypressen bepflanzt wurde. [1])

Zu seiner Beerdigung versammelten sich seine Schüler selbst aus weit abgelegenen Gegenden. Ihre Trauer um den Meister glich der Trauer eines Sohnes um seinen Vater, d. h. 3 Jahre (einige, wie Tsï-kung, sogar 6 Jahre) und entsprach so der Art und Weise des Confucius, seine Schüler als Söhne zu behandeln und auch zu betrauern. Zu diesem Zwecke hatten sich viele von ihnen um das Grab Rohrhütten gebaut. Zum Trauerkleide wurde noch ein hänfenes Kleid hinzugefügt, um den Kopf wurde ein schwarzes, hänfenes Stück Zeug getragen und zwar auch beim Ausgehen, was sonst nicht üblich war.

Fürst Ngai-kung von Lu hielt ihm eine Trauerrede, in welcher er sprach: „Der klare Himmel hat kein Mitleid mit uns,

---

[1]) Confucius' Grab besuchte Rev. A. Williamson im J. 1865. Nach seinem Berichte liegt es etwa eine engl. Meile von der Stadt Kio-feu-hien im jetzigen Šantung. Eine schöne Allee aus alten Cypressen führt geraden Weges vom Nordthore der Stadt zum Begräbnisplatze. Ein kleiner Wald von Eichen und Cypressen und vielen andern Baumarten, von einer hohen Mauer eingeschlossen, umschließt die Überreste. Man tritt durch einen großen Thorweg ein. Ein regelmäßiger Fußpfad im Westen führt in ein paar Minuten zu einer zweiten Allee, die nicht sehr lang, aber auch mit Denkmalen geschmückt ist. Das eigentliche Grab ist ein kleiner Hügel, bedeckt mit Bäumen und Sträuchern, vorn die gewöhnlichen Opfertische, zur Seite eine gewaltige Tafel von 25 Fuß Höhe und 6 Fuß Breite mit dem Namen und den Thaten des Confucius in Siegelcharakteren. Westlich vom Grabe ist der Platz, wo Tsï kung saß, das Grab seines Lehrers bewachte und ihn betrauerte. Die ursprüngliche Rohrhütte ist jetzt durch ein hübsches Häuschen ersetzt. Westlich vom Grabe des Weisen ist das seines Sohnes Li, des Vaters von Tsï-ssï, ringsum die Gräber der Mitglieder des Geschlechtes, östlich die von minder bedeutenden Nachkommen. Auf ihren Grabsteinen ist überall die Abstammung von dem Weisen angegeben. Ssï-šui-hien ist 15 li (chin. Meilen) entfernt. Im S. O. wird hier der Ni-khieu gezeigt (Ausland, 1870 S. 587).

er läßt uns nicht länger diesen einzigen Greis, damit er mich, einen Mann, beschirme, so den Thron zu behaupten. Verlassen, verlassen bleibe ich in meiner Krankheit! Wehe mir! wie traurig! o Vater Ni, ich habe kein Vorbild mehr!" Und dieser Ausdruck aufrichtiger Reue von Seiten des Herrschers selbst bildet auch einen Wendepunkt in der Würdigung von Confucius' Wirksamkeit. Der bei seinen Lebzeiten verkannte Meister findet das erstemal volle Anerkennung von demselben Herrscher, der ihn früher nicht brauchen wollte. Daß sein Ausdruck der Reue über den erlittenen Verlust aufrichtig war, beweist der Umstand, daß er in der Nähe von Confucius' Grabe einen Tempel errichten ließ, mit der Bestimmung, daß allen Liebhabern von Weisheit, der Gegenwart wie der Zukunft, Gelegenheit geboten werde, hier dem Weisen die ihm gebührende Ehre zu erweisen, als Einem, der die Bahn gebrochen uud selbst ein Vorbild war, nach dem sie sich richten sollten. Nebst dem Bilde des Weisen und seinen Werken, wurden im selben als teuere Reliquien nebst anderen sein Festkleid, seine Musikinstrumente, sowie der Wagen, in dem er reiste, aufbewahrt.[1]) Auf Befehl desselben Herrschers wurden dem Weisen in den vier Jahreszeiten Opfer dargebracht.[2]) Er selbst war der erste, der im Tempel den Weisen feierlich für den „Lehrer" anerkannte und ihm die Ehrenerweisungen bezeugte, die noch jetzt üblich sind. Nichtsdestoweniger waren es noch für lange Zeit nur seine Schüler und später seine Anhänger, die dafür sorgten, daß sein Andenken erhalten bliebe und seine Lehre nicht in Vergessenheit geriete. Alljährlich kamen sie nach Verabredung mindestens einmal zu seinem Grabe, um so das Andenken ihres Lehrers zu ehren. Dies dauerte auch dann, als Meinungsverschiedenheiten seine Anhänger in mehrere Familien trennten.

Allmählich bereitete sich jedoch schon der Umschwung in der Würdigung des Weisen auch in weiteren Kreisen. Wie zahlreich seine Anhänger im ganzen China und wie mächtig ihr Einfluß geworden war, dafür sprechen am deutlichsten die Maßregeln, die der über geheimen Widerstand der Schule, die um diese Zeit schon eine Macht im Staate geworden war, erbitterte Ši-hoang-ti, dem es 221 v. Chr. gelungen war, ganz China unter seinem

---

[1]) Pauthier, Chine 181 b. ff., daselbst S. 182 die Abbildung des Tempels.

[2]) Legge, Chinese classics I. 90.

Scepter wieder zu vereinigen, gegen dieselbe ergreifen zu müssen glaubte. Das „dumme Literatenvolk", das nach dem Vorbilde seines Meisters noch immer die Vorschriften der Vorfahren im Munde führte und davon unaufhörlich sprach, durch das ganze Land lief und alles Neue tadelte und Unzufriedenheit im Volke erregte, sollte durch eine durchgreifende Vernichtung der Literatur als der Quelle, aus welcher es seine Kenntnisse schöpfte, auch selbst unschädlich gemacht und zu Grunde gerichtet werden. Im J. 213 v. Chr. gab es wirklich eine große Bücherverbrennung, der die sämmtliche confucianische Literatur zum Opfer fiel, und im folgenden Jahre 212 wurden nicht weniger als 460 Anhänger des Confucius lebendig begraben — Schule und Literatur überlebte jedoch diesen ihren ärgsten Feind ebenso wie alle Verfolgungen, denen sie in der Folge durch verschiedene Kaiser ausgesetzt war.

Nicht lange nach dem Tode des Ši-hoang-ti sehen wir den Gründer der Dynastie Han i. J. 195 v. Chr. bei Gelegenheit eines Aufenthaltes in Lu das Grab des Confucius besuchen und ihm Opfer darbringen; sein Beispiel fand denn auch zahlreiche Nachahmung in der Reihe der nachfolgenden Kaiser sowie der Vasallenfürsten und der Minister, die an Confucius' Grabe zu erscheinen pflegten, gleichsam von ihm ihre Würde in Empfang zu nehmen. Seit dieser Zeit datiert der officielle Kultus des Meisters im Staate Lu, der im J. 57 n. Chr. im ganzen Reiche eingeführt wurde. Damals erging nämlich der kaiserliche Erlaß, dem Confucius im kaiserlichen Collegium sowie in den Collegien der Provinzialhauptstädte zu opfern, anfangs in Verbindung mit dem weisen Gesetzgeber der Čeu-Dynastie, Čeu-kung, seit 609 beiden in eigenen Tempeln, seit 628 dem Confucius allein. Um dieselbe Zeit fing man an, Confucius überall eigene Tempel — in Verbindung mit Collegien und Prüfungshallen — zu errichten, damit auch denjenigen Gelegenheit geboten werde, den Meister zu ehren, welche durch große Entfernung daran verhindert wurden, eine Wallfahrt zum Grabe selbst zu unternehmen, eine Sitte, die noch jetzt fortbesteht. Seit der Dynastie Sung (960—1126 n. Chr.) wurde als Regel eingeführt, daß kein Literat zum literarischen Grade, kein Mandarin zur Rechtspflege oder zur Verwaltung zuzulassen sei, wenn er nicht vorher in einem Tempel des Confucius, die zu diesem Zwecke in jeder Stadt errichtet wurden, dem Meister

und seinen Hauptschülern die feierliche Ehrenbezeugung erwiesen hat.[1])

Der zweite Kaiser der jetzigen Dynastie, der berühmte Khang-hi (1661—1722), selbst ein hervorragender Kenner und Liebhaber der Literatur und der Wissenschaft, führte im J. 1684 in der Verehrung des Meisters die Neuerung ein, daß er vor dem Bilde des Weisen dreimal niederknieete und jedesmal mit der Stirne die Erde berührte.

Zu den Ehrenbezeugungen kamen auch die Ehrentitel hinzu, die einzelne Kaiser dem Meister beilegten. Nannte der Fürst von Lu, Ngai-kung, ihn bald nach seinem Tode Vater Ni, wurde er unter der Handynastie mit dem Prädikate Kung (Herzog) geadelt und vom Kaiser Phing aus derselben im J. 1 n. Chr. ihm der Ehrentitel: Čing-sün-Ni-kung d. h. der Vollkommene, allbekannte Herzog Ni beigelegt. Dieser Ehrentitel wich im J. 492 n. Chr. einem andern, nämlich: wen-šing Ni-fu: der schmuckvolle (= vollkommene) Heilige, Vater Ni. In der Folge wurde er „der königliche Lehrer“ genannt, seine Statue mit königlicher Tracht angethan und eine Krone ihm aufgesetzt, wie sie auf den Bildern des Confucius zu sehen ist.[2]) Unter der Mandschu-Dynastie lautete sein Ehrentitel aus dem J. 1645: ta-čing či-šing wen-sün-sien-ssī-khung-tsī „der sehr vollendete, äußerst heilige, schmuckvolle und weltbekannte vormalige Lehrer Khung-tsī.“ Sein jetziger, im J. 1657 eingeführter Titel bezeichnet ihn als: či-šing sien-ssī Khung-tsī, „der vollkommen heilige, alte Lehrer Khung-tsī“. —

Auch die Nachkommen des Confucius, die noch jetzt den größten Teil der Einwohner von Kio-feu-hien, der Geburtsstadt des Confucius, bilden, so zwar, daß nach Williamson, der diese Stadt im J. 1865 besuchte, acht Familien unter je zehn seinen Beinamen führen,[3]) wurden der Ehren teilhaftig, die dem Meister gezollt wurden. Seit mehr als 2000 Jahren dauert ihre Familie fort und alle Herrscher der vielen Dynastien Chinas, selbst fremde Barbaren, die einen Teil desselben oder das Ganze sich unterwarfen, ehrten ihn in seinen Nachkommen.[4]) Das Haupt der

---

[1]) Pauthier a. a. O. 182 b. Legge a. a. O. 90 ff.

[2]) Pauthier a. a. O.

[3]) Vgl. Ausland 1870, S. 586.

[4]) Ausland 1870, Plath. Confucius II. 94.

Familie, das zur Zeit von Williamson's Besuche der sechzehnjährige, unter der Vormundschaft stehende Herzog Khung war, führt den Titel Herzog und bewohnt ein schönes Haus an der Westseite des Tempels des Confucius. Der Adel ist in der Familie des Confucius in dieser höchsten Stufe desselben erblich. P. Amiot zählte bis zum J. 1744 n. Chr. 71 Generationen, dagegen Morrison bis zum Jahre 1815 nur 67 Generationen. Zur Zeit des Kaisers Khang-hi zählte man an 10000 Nachkommen des Meisters. Auch unter ihnen gab es Männer, welche durch Weisheit, literarische Thätigkeit, Tugendübung und als hohe Würdenträger sich auszeichneten. Am meisten ragt unter ihnen der Enkel des Confucius (Sohn dessen Sohnes Pek-iü, *533 † 482 v. Chr.) Tsï-ssï, der angebliche Verfasser des Čung-Yung, südlich von Confucius' Grabe begraben. Seinen Nachkommen aus der 8. Generation Khung-fu-kia und dessen jüngerem Bruder Khung-teng verdanken die Chinesen die Rettung ihrer klassischen Bücher, welche sie, als Kaiser Ši-hoang-ti die allgemeine Bücherverbrennung anordnete, in der Mauer des Familiengrabes verborgen haben sollen, wo sie später wieder aufgefunden wurden. Khung-fu-kia soll auch der erste Verfasser von Hauptbegebenheiten seiner Familie gewesen sein. —

Aber nicht nur Confucius' Nachkommen, auch seine Schüler verdanken es dem Ansehen ihres Meisters, daß auch ihr Andenken nach mehr als 2000 Jahren im chinesischen Volke noch immer fortlebt. Wir hören von 3000 Schülern, die im Ganzen Confucius' Anhang bei seinen Lebzeiten gebildet haben sollen. Es waren meist erwachsene Männer, größtenteils in Ämtern, die ihn in verschiedenen Angelegenheiten um Rat fragten, den er ihnen bereitwillig erteilte. In diesem Charakter der Schüler findet es seine Erklärung, daß wir von den meisten unter ihnen nichts erfahren. Denn sie kamen und gingen wieder oder hielten sich nur eine kurze Zeit bei dem Meister auf. Als seine Schüler im engeren Sinne des Wortes, die nicht bloß seinen Unterricht genossen, sondern auch fähig waren, seine Lehre zu begreifen, soll Confucius selbst von den erwähnten 3000 nur 77 bezeichnet haben. [1]) Con-

[1]) Legge (nach Ssï-ma-tsien, dem Autor des Ssï-ki) a. a. O. 112. Die Zahl wird jedoch auch anders angegeben (72, 70). Dem Namen nach führt Legge 86 von den Schülern des Confucius an, von 35 sind Aussprüche und mehr weniger auch Lebensumstände bekannt. Plath, Conf. III. 5, Legge a. a. O. 112—127.

fucius bezeichnet sie sämtlich als Schüler von „außerordentlichem“ Vermögen (= Fähigkeiten). Der Ausdruck i in kiai-i-neng-či-ssï-ye, den Legge als extraordinary (They were all scholars of extraordinary ability) übersetzt, dürfte jedoch, wohl passender, mit verschieden wiedergegeben werden, also: Alle waren von verschiedenem Vermögen. Dies entspricht mehr der Charakteristik, die wir für einzelne von ihnen in Confucius' Aussprüchen besitzen und welche in einzelnen Fällen durchaus nicht als günstig bezeichnet werden kann.[1]) Auch die verschiedenen Klassen, in welche sie im Cultus des Confucius eingeteilt erscheinen, nicht minder die verschiedene Stelle, die den Einzelnen innerhalb ihrer Klasse zukommt, scheinen für unsere Auffassung zu sprechen. Nach Confucius kommen nämlich als ihm am nächsten stehend „die vier Beisitzer“ nach der Folge, wie Confucius sie schätzte, nämlich der Lieblingsschüler Yen-hoei, dann die Schüler Tsï-iü, Tsï-kung und Tsï-lu, und zwar im Osten; an der Westseite von Confucius befindet sich das Bild des Meng-tsï, als des bedeutendsten Vertreters der strengen Richtung des Confucianismus aus der nächstfolgenden Zeit (433—314). Auf sie folgen, und zwar längs der östlichen und westlichen Wand aufgestellt, die Bilder (Tafeln) der „12 Weisen“ und parallel mit diesen, jedoch längs der äußeren Mauer, also außerhalb der Halle, als dritte Klasse je eine Reihe von 64 Tafeln von Schülern des Confucius und anderen ausgezeichneten Männern mit dem Titel sien-hien „alte Ausgezeichnete“ oder sien-žu „alte Literaten“. Einige Tafeln letzter Kategorie finden sich schließlich auch noch in dem hinter der Haupthalle befindlichen und Confucius' Ahnen und Vorfahren geweihten Tempel, ebenfalls an beiden Seiten desselben.

Auch den Schülern werden Opfer dargebracht, deren Einführung jedoch nicht bei allen desselben Datums ist. So wurde dem Lieblingsschüler Yen-hoei bereits zur Zeit der Dynastie Han geopfert, den sogenannten „Weisen“ erst zur Zeit der Thang-Dynastie im J. 720 n. Chr.

Von den Titeln sei der Yen-hoei's erwähnt, der seit 1530,

---

[1]) Vgl. die mitgeteilten und noch mitzuteilenden Urteile des Confucius über seine Schüler, namentlich L. J. XI. 2, Charakteristik von 10 Hauptschülern, L. J. V. 9, zur Charakteristik des Schülers Tsai-iü u. a. m.

aus welcher Zeit fast alle Titel der Weisen in Confucius' Tempel herrühren, „der Fortsetzer des Weisen“ genannt wird. Der Beisitzer Tsï-iü heißt „der Darsteller der Grundlehren des Weisen“. Die „Weisen“ führen den Titel „der alte Heilige, Philosoph N. N.“.

Confucius wird in China so gefeiert, wie wohl kein zweiter Mann, nicht nur in China, sondern überhaupt in der Welt. In seiner Geburtsstadt, dem erwähnten Kio-feu-hien, und zwar im Westteile derselben, wo er gelebt haben soll, besitzt er einen Tempel, der wohl seiner Anlage nach anderen chinesischen Gebäuden ähnlich ist, jedoch an Größe und Pracht alles andere in China weit überragt. Das großartige Gebäude [1] — jetzt zum teile abgebrannt — besteht aus einer Reihenfolge von 13 Höfen, von denen jeder von dem folgenden durch große Thore getrennt ist. Die viereckigen Hofräume sind mit alten Cypressen bepflanzt, die Alleen bilden, an deren Seiten man eine Menge Tafeln gewahrt, von allen Dynastien zu Ehren des Weisen gestiftet. Vor dem Thore des Tempels wird eine Cypresse gezeigt, die Confucius selbst gepflanzt, ebenso der Platz, wo er gelehrt haben soll, letzterer jetzt mit einem Pavillon überbaut.

Man gelangt zunächst über 2 Brücken durch das Südthor und die inneren Thore in den Haupttempel. Derselbe ist geräumig und zwei Stockwerke hoch; seine obere Veranda wird von marmornen Pfeilern von 22 Fuß Höhe und 2 Fuß Durchmesser getragen. Das Dach hat gelbe Porzellanziegel. In diesem Gebäude steht Confucius' Standbild, 18 Fuß hoch und 6 Fuß breit. Confucius, der in der Hand einen Streifen Bambus hält, auf welche man zu seiner Zeit schrieb, erscheint hier als ein starker, wohl gebauter Mann mit vollem, rotem Gesichte und großem Kopfe, etwas schwerfällig, in sitzender Stellung, die Augen aufwärts gekehrt, die Nase dick und rund. Im Osten sind die Bilder seiner Lieblingsschüler, an der Westseite das Meng-tsï's. Vor seiner Bildsäule stehen schöne Rauchgefäße, angeblich aus älterer Zeit, eine irdene Schüssel, angeblich aus Yao's Zeit (2300 v. Chr.), 2 bronzene Räucherpfannen, angeblich aus der 2. Dynastie Šang (Yin 1766—1122 v. Chr.), 2 bronzene Elephanten aus der Zeit der Dynastie Čeu und eine große Tafel aus schönem, hartem dunkelrotem Holze aus derselben Zeit, alles ausgezeichnet in Form und Skulptur.

---

[1] Den Grundriß siehe Pauthier, la Chine p. 182, Nro. 37.

Hinter der Haupthalle zeigt der Tempel von Confucius' Frau nur eine Tafel ohne Bild. Weiter hinten kommt ein zweiter Tempel mit vier Tafeln, die der Kaiser Khang-hi hier gestiftet hat, den Meister zu ehren; alle tragen die Inschrift: wan-ši-či-ssī, der Lehrer von 10 000 Zeitaltern.

Auch folgen drei Abbildungen des Weisen in Marmor, wovon eine ihn im Alter darstellt. Im Wesentlichen sind sie alle sich ähnlich. Dahinter sind Marmordarstellungen der Hauptbegebenheiten seines Lebens mit Erläuterungen an der Seite. In der Rückmauer sind 120 Platten eingemauert, welche die Kleider und Hausgeräte der alten Zeit darstellen sollen.

Im Westen liegen noch 2 Tempel zu Ehren des Vaters und der Mutter des Confucius, beide ohne Bildnis, nur mit je einer Tafel geschmückt Im Osten dagegen werden die Tempel für seine fünf Vorfahren gezeigt sowie auf einem großen Marmorblocke die ganze Genealogie seiner Familie. Auch zeigt man hier den Brunnen, aus dem er angeblich getrunken haben soll. Unzählige Tafeln und Cypressen finden sich auch in der sonst minder interessanten südlichen Abteilung mit 4 Thoren, 2 Brücken, 3 Gärten u. s. w. [1])

Es erübrigt noch, einige Worte über Confucius' Persönlichkeit zu sagen. Sein Äußeres anlangend, besitzen wir drei Berichte: in der Legende von seiner Geburt, aus seinem Aufenthalte in Čeu sowie bei Gelegenheit seiner Ankunft in Čhing. Die Legende von seiner Geburt zählt 49 charakteristische Merkmale auf, die zum Teil derart sind, daß sie uns Confucius als ein wahres Monstrum erscheinen lassen. Sein Kopf war wie der Ni-khieu Berg, sein Mund wie das Meer: er hatte Ochsenlippen, Tigers Fußsohle, den Rücken des Drachen u. s. w.; auf der Brust hatte er Schriftcharaktere, die besagten: er wird regeln und feststellen das Siegel des Zeitalters [2]). Ebenso abenteuerlich lautet der zweite Bericht, eine angebliche Beschreibung des Confucius durch Čang-hoang, den Confucius in Čeu besuchte. Nach diesem hatte Confucius das Äußere eines heiligen Mannes, Augen wie der

---

[1]) Plath nach Rev. A. Williamson (Ausland 1870, 586 ff).

[2]) Plath a. a. O. 22, Legge a. a. O. 88.

(Hoang)-ho, eine Stirn wie ein Drache (oder hoher Hügel), das Ansehen des (alten Kaisers) Hoang-ti, einen verzierten (wohl mit Schriftzeichen bedeckten) Oberarm, den Rücken einer Schildkröte; er war 9‘ 7“ chin. (nach Amiot = 6‘ 7“). groß und hatte des alten Kaisers Čing-thang Gestalt u. s. w. [1]). Die dritte Beschreibung gilt dem nach dem Abenteuer mit Hoan-thui in Sung in Čhing angekommenen Confucius. Ein Bewohner von Čhing schilderte ihn seinem Schüler Tsï-kung, der hinter seinem Meister gekommen war, wie folgt [2]): Er hat Yao's Vorderhaupt, Šün's Augen, Yü's Hinterhaupt, Kao-yao's [3]) Mund; von vorne angesehen erschien er von voller Statur, ähnlich einem Beamten; von hinten angesehen war er von hohen Schultern und schwachem Rücken. So wenig es diese Berichte verdienen in ihren Einzelheiten als authentisch bezeichnet zu werden, ebenso verfehlt wäre es, sie als jedweder Grundlage entbehrend hinzustellen. Wir glauben in ihnen eine, in ihren Details mehr oder weniger entstellte Tradition über Confucius' äußere Erscheinung zu besitzen, wie sie sich in China erhalten hat und wie sie teilweise auch in den vorhandenen Statuen des Confucius ihren Ausdruck fand. Was daraus mit Sicherheit angenommen werden kann, ist, daß Confucius, gleich seinem Vater und auch seinen Nachkommen, nicht einmal die jetzigen entnommen, die nach Legge a. a. O. 88, der sich auf einer Reise in China der Dienste zweier von ihnen bediente, noch jetzt körperlich und geistig hervorragen, von hoher, mächtiger Statur und erhabenem Aussehen war, mit einer eigentümlichen Kopfformation, wie man sie auch auf seinen Abbildungen sehen kann. Letztere (hohe Stirn) mußte freilich den Chinesen sehr auffallend erscheinen, da sie meist niedrige, eingedrückte Stirn haben. [4]) Die Nachricht der Legende von den Schriftzeichen auf der Brust, sowie die spätere von dem verzierten Oberarm sind wir geneigt, für eine Art Tatuirung zu erklären, wiewohl nach Wuttke [5]) die Chinesen das Tatuiren nicht geübt haben sollen, was uns allerdings recht zweifelhaft erscheint. Warum nach

---

[1]) Plath a. a. O. 34.

[2]) Plath a. a. O. 83 u. 84.

[3]) Die drei ersten waren chinesische Musterkaiser vor der I. Dynastie, der vierte Šün's Minister der Gerechtigkeit.

[4]) Müller, Ethnographie s. v. Chinesen.

[5]) Geschichte der Schrift I. 97.

Morrison[1]) die Bilder des Confucius in den nördlichen Teilen von China dunkle, schwarzbraune Gesichtsfarbe zeigen, die doch bei der Bevölkerung von China selbst gerade im Süden vorkommt, ist schwer zu sagen. Vielleicht soll so Confucius durch Contrast als höher und von seinen Landsleuten verschieden gekennzeichnet werden, wenn es sich hier etwa nicht bloß um Zufall handelt. —

Mehr und zwar absolut sichere Nachrichten, von den Schülern des Confucius herrührend, besitzen wir über des Meisters Lebensweise und seine Gewohnheiten. Es ist dies namentlich das X. Buch des Lün-iü, das ausschließlich diesen Nachrichten gewidmet ist. Dieselben sind nicht uninteressant, wenn auch ihre ganze Beschaffenheit nach Legge's Urteile[2]) nicht darnach ist, unsere Achtung für den Meister zu erhöhen. Vom Standpunkte der Schüler des Confucius erschienen sie jedoch äußerst wichtig, weil man sie sich im nächsten Zusammenhange mit den Prinzipien dachte, die die Grundlage von Confucius' Wirksamkeit bildeten. Wir lassen sie hier in wörtlicher Übersetzung folgen:

X. 1. Khung-tsï war auf dem Dorfe (= in seinem Wohnorte, zu Hause) von schlichtem Benehmen und sah aus (machte den Eindruck) wie Einer, der nicht reden kann; war er (aber) im Ahnentempel oder am fürstlichen Hofe, so sprach er eingehend (= war er gesprächig), doch nur vorsichtig.

2. Am Hofe, wenn er mit den unteren Würdenträgern (ta-fu) sprach, machte er keine Umstände (sprach er frei und gerade aus), wenn er (jedoch) mit höheren Würdenträgern sprach, (so geschah es) mit angemessener Schmeichelhaftigkeit (Unterwürfigkeit). War der Fürst zugegen, bewegte er sich ängstlich (nirgends zu verstoßen) und zeigte eine würdevolle Miene.

3. Wenn der Fürst rief, ihm den Empfang der Gäste zu übertragen, mit veränderter Miene und mit wie sinkenden Knieen (wörtlich: Füßen) verneigte er sich denjenigen, mit denen er stand, nach rechts und links die Hände bewegend. Des Kleides vordere wie hintere (Seite) war eben geordnet. Behend vorrückend war er wie auf den Schwingen. Hatte der Gast sich zurückgezogen (= sich entfernt), stellte er pflichtgemäß (auch: unbedingt) den (ihm erteilt gewesenen) Auftrag zurück (= berichtete er dem

---

[1]) Morrison, Chinese and english dictionary s. v.

[2]) Legge a. a. O. 227.

Fürsten darüber, daß er sich seiner Aufgabe entledigt habe) und sprach (= mit den Worten): „Der Gast wendet sich, wie ich glaube, nicht mehr um."

4. Trat er in die fürstliche Pforte (die erste von den drei Palastthüren eines Vasallenfürsten), so geschah es mit gebeugtem Körper (= duckte er sich), als ob er nicht (anders) eingelassen werden (könnte, d. h. als ob die Pforte nicht hoch genug wäre, ihn einzulassen); stand er (= blieb er stehen), so geschah dies nicht in der Mitte der Thüre; ging er, so betrat er die Schwelle nicht (beides durfte sich nach der chinesischen Sitte nur der Vasallenfürst selbst erlauben). Ging er an dem (Fürsten)sitze vorüber, so geschah es mit veränderter Gesichtsfarbe (Miene) und gleichsam sinkenden Knieen. Seine Rede war der Eines ähnlich, der nicht hinreicht (sich auszudrücken).

Den unteren Rand des Kleides gehoben haltend, stieg er hinauf zur Halle, mit gebeugtem Körper und den Atem zurückhaltend (einziehend) gleich Einem, der nicht atmet (= als ob er nicht atmete).

Beim Ausgehen, wenn er eine Stufe hinabgestiegen war, lockerte er seines Angesichts Miene (d. h. ließ er etwas von seiner ernsten Haltung und Miene nach) und blickte befriedigt; hatte er die Treppe erschöpft (= am Ende der Treppe, an der letzten Stufe angelangt), schritt er behend vorwärts und war wie auf den Schwingen. An seinen Platz zurückgekehrt, bewegte er sich ängstlich (als ob er noch nicht fertig wäre).

5. Hielt er das Amtszeichen (seines Fürsten, kuei, eigentlich ein Stück Jaspis, das vom Kaiser den Vasallenfürsten verliehen wurde und je nach ihrem Range von verschiedener Größe und Form war), so beugte er den Körper, als ob er ihm nicht gewachsen wäre (d. h. zu schwach wäre, es zu tragen). In die Höhe hob er es, wie wenn er sich verbeugte, nach unten senkte er es, als ob er es darreichte; (dabei war er) wie verändert und von furchtsamer Miene (d. h. machte die Miene, als ob er Furcht hätte). (Seine) Füße schleppten sich nach, als ob er angeschmiedet wäre.

Brachte er (fremde) Geschenke dar (die ihm zur Übergabe anvertraut worden waren), hatte er ruhige (gelassene) Miene; in Privataudienz (d. h. eigene Geschenke übergebend) war er voll Wonne.

6. Der edle Mann (= Confucius) bediente sich (keiner) dunkelblauen und dunkelroten Verbrämungen (des Kragens und der Ärmel: die erste war nämlich die Farbe des Fastens, die zweite die der Trauer — Legge 230). Rot und Violett verwendete er nicht (einmal) zur gewöhnlichen (Haus)-Kleidung, (weil sie nicht zu den fünf „echten" Farben gehörten, nämlich: Azur, Gelb, Fleischfarben, Weiß und Schwarz, sondern nur sogenannte Zwischenfarben, andererseits Lieblingsfarben der Frauen und Mädchen waren. Legge a. a. O. 231.[1]) Bei heißem Wetter trug er einfaches Kleid, (nämlich aus) feinem Hanf oder grobem Graszeuge (aus den Fasern des bohnenartigen Rankengewächses Ko); dies zog er jedoch als Oberkleid an und ließ es so nach außen sein (trug es oben). Schwarz trug er als Oberkleid über dem Lammpelze (der als Hofkleid diente): Weiß trug er als Oberkleid über dem (bei Gesandtschaften gebräuchlichen) Pelzwerke von jungen Rehen: Gelb trug er als Oberkleid über dem Fuchspelze (der als Opferkleid verwendet wurde). Der Hauskleidung Pelzwerk war lang (, damit sie warm wäre), kurz am rechten Ärmel (, damit er leicht arbeiten könnte). Er mußte ein Schlafkleid haben, mehr (= länger) als eine Körperlänge und halb. Des Fuchses und des Dachses dicken (Pelz) verwendete (trug) er zu Hause. Legte er die Trauer ab, so gab es nichts, was er nicht am Gürtel angehängt hätte (d. h. legte er all seinen Gürtelschmuck — ein Tuch, ein kleines Messer, ein Werkzeug zum Knotenaufmachen u. a. — wieder an). War es nicht das (= mit Ausnahme des) vorhangartige (d. h. oben und unten gleich breite) Untergewand (des Hof- und Opferkleides), so ließ er (sein) Untergewand unbedingt an Breite abnehmen (von unten nach oben enger werden). Des Lammpelzes und der schwarzen Mütze bediente er sich nicht (darin) Beileidsbesuche zu machen (da Weiß die Trauerfarbe war). Am glücklichen (= ersten) Tage des Monates mußte er im Hofkleide am Hofe erscheinen.

7. Fastend mußte er helles (= reines) Kleid haben (und

---

[1]) Vgl. auch XVII. 18: „Der Meister sprach: „Ich hasse des Viollets Rauben (= Verdrängen) des Scharlach-Rots; ich hasse Čhing's Klänge (VII. Buch des I. Teiles des Ŝi-king s. S. 24) Verwirren der Ya-Musik (s. S. 17); ich hasse des scharfen Mundes Umstürzen von Land und Familie," mit einem Worte: ich hasse, wenn etwas Unrichtiges auf Rechnung des Richtigen um sich greift.

zwar aus) Leinen; fastend mußte er (seine) Speise ändern (= änderte er unbedingt seine Kost); in (seiner) Wohnung versetzte er sein Sitzen (d. h. änderte er auch die Stelle, wo er gewöhnlich saß). [1])

8. Reis verschmähte er nicht (= liebte er) wohlgereinigt [2]), Hackefleisch verschmähte er nicht feingehackt; war der Reis angebrannt oder sauer geworden, Fische angegangen oder das Fleisch verdorben, so aß er nicht. War die Farbe schlecht, so aß er nicht; war der Geruch schlecht, so aß er nicht. War etwas mangelhaft gekocht, so aß er nicht; war etwas nicht an der Jahreszeit, so aß er nicht; war das Schneiden nicht richtig, so aß er nicht; erreichte es (das Fleisch) nicht seine Sauçe, so aß er nicht; das Fleisch, wenn davon auch noch so viel vorhanden war, ließ er nicht des Reises Kraft übertreffen; nur im Weine (Reisweine) war er ohne Maß (d. h. hielt er kein bestimmtes Maß), doch erreichte er (ließ er es zur) Verwirrung nicht (kommen). Gekauften Wein und gedörrtes Fleisch (ebenfalls auf dem Markte gekauft, da sonst gedörrtes Fleisch nach eigenen Worten des Confucius, L. J. VII. 7., mit zum Honorare seiner Schüler gehörte) aß (genoß) er nicht. Ohne Ingwer zu entfernen aß er (d. h. er aß alles mit Ingwer). Er aß nicht viel. [3]) Wenn er beim Fürsten

---

[1]) Neben dem Fasten waren es nach L. J. VII. 12 Krieg und Krankheit, die Confucius am meisten besorgt machten: „Das, worin der Meister die größte Vorsicht zeigte, waren: Fasten, Krieg, Krankheit."

[2]) Dem widerspricht nicht, wenn Confucius L. J. VII. 15 erklärt: „Der Meister sprach: Groben Reis essen, Wasser trinken, den Arm umbiegen und ihn so zum Kopfkissen machen: Lust ruht wohl auch in dessen Mitte (d. h. ich wäre auch dabei lustig und froh). Ohne Recht (= ungerecht) reich, dazu geehrt sein, ist bei mir (= kommt mir so vor, wie) dahinziehende (= fortgetriebene) Wolke (= beide sind ebenso unstät wie diese Wolke)." Zur zweiten Hälfte sind auch Confucius' Worte L. J. VII. 11 zu vergleichen: „Der Meister sprach: Wenn Reichtum durch Suchen wirklich gefunden werden könnte, wenn es auch als Peitsche führender Diener wäre (geschehen sollte), ich würde es auch thun. Da er jedoch durch Suchen nicht zu finden ist, so folge ich dem, was ich liebe."

[3]) Vielessen scheint dem Confucius das Nutzloseste und Verwerflichste in der Welt gewesen zu sein, wie wir aus L. J. XVII. 22 erfahren: „Der Meister sprach: Sich voll zu essen den ganzen Tag, dabei nichts zu haben, wozu das Herz (die Seele) zu gebrauchen (womit das Herz zu beschäftigen) dürfte wohl schwer sein und wie! Giebt es nicht Spiele und Schach? Es zu thun ist am Ende doch noch weiser.

opferte (d. h. beim Opfer assistierte, aber auch ganz allgemein: wenn beim Fürsten geopfert wurde), ließ er das (vom Opfer erhaltene) Fleisch nicht über die Nacht (d. h. aß er es noch am selben Tage). Das (von ihm selbst) geopferte Fleisch ging nicht über (d. h. überdauerte nicht) drei Tage hinaus; wäre es über drei Tage hinaus gewesen, so würde er es wohl nicht gegessen haben. Beim Essen conversirte er nicht; im Bette liegend sprach er nicht. Wenn es auch (nur) grober Reis war, oder Gemüsesuppe, so mußte er (pit ist hier gewiß die richtige Lesart statt kua und — oder — Kürbis, Legge a. a. O. 233) davon opfern und hatt dabei unbedingt die Miene eines Fastenden (d. h. war ernst und ehrfurchtsvoll).

10. War die Matte nicht zurecht, so setzte er sich nicht.

Wenn des Dorfes Leute Wein tranken und die Stöcketragenden (Greise von 60 Jahren) hinausgingen, so ging (auch) er aus (fort).

Wenn des Dorfes Leute (die Ceremonie) No machten (von der dreimal im Jahre wiederkehrenden Ceremonie ist hier die große im Winter gemeint; von den Beamten geleitet, gingen alle Leute des Dorfes von einem Hause zum andern und vertrieben böse Geister und Pest; mit der Zeit war diese Cermonie ausgeartet und zu förmlicher Komödie geworden; doch Confucius, der sie von dem Standpunkte des chinesischen Altertums auffaßte, hielt sie noch immer für eine Feier, die mit Ernst zu begehen ist und daher), stellte er sich im Hofkleide an der östlichen Treppe (wo es üblich war, Gäste zu empfangen).

11. Fragte er (erkundigte er sich) nach Jemanden (wörtlich: einem Menschen, d. h. eines Menschen Befinden) in einem andern Lande, so verneigte er sich zweimal und geleitete ihn (= den Boten, den er aussandte).

(Das Haupt der Familie Ki in Lu) Khang-tsï schickte (ihm) Medizin zum Geschenke. Mit Verbeugung nahm er sie entgegen, (doch) sprach er: Khieu (= ich) durchdringt (= kennt) sie nicht und wagt (daher) nicht, (sie) zu kosten.

12. Ein Stall war abgebrannt. Der Meister kehrte vom Hofe zurück und sprach: Giebt es verletzte Menschen (sind Menschen verletzt worden)? Er fragte nicht nach Pferden.

13. Sandte der Fürst (ihm) Speisen, so mußte er (seine) Matte zurecht legen, bevor er sie kostete. Sandte der Fürst (ihm)

rohes Fleisch, so kochte er es unbedingt, worauf er es (seinen Ahnen als Opfer) darbrachte. Sandte der Fürst ihm Lebendes (ein lebendes Thier), so nährte er es (d. h. ließ er es am Leben).[1] Beim Fürsten bei dem Essen zugegen (an ihm teilnehmend, zum Essen eingeladen), wenn der Fürst die Spende machte, kostete er zuvor (wie es der Koch thun mußte). War er krank und besuchte ihn der Fürst, so wandte er den Kopf gegen Osten, legte sein Hofkleid (über das Bett) und warf (darüber) den Gürtel um. Rief des Fürsten Befehl (ihn), so ging er, ohne das Anschirren abzuwarten.

14. Trat er in den Haupttempel (in den Ahnentempel des Reiches) ein, so erkundigte er sich nach jeder Sache.

15. Starben Freunde ihm und war niemand da, an den man sich hätte wenden können (behufs Bestreitung der mit der Leiche verbundenen Kosten), so sagte er: Mir kommt es zu, (sie) zu beerdigen.

Für der Freunde Geschenke, wenn es auch Wagen und Pferde waren, wenn es nur nicht Opferfleisch war, verbeugte er sich nicht.

16. Im Bette war (lag) er nicht (wie) eine Leiche (d. h. lag er nicht auf dem Rücken); zu Hause (in seiner Wohnung) führte er sich in keiner (besonderen) Weise auf (d. h. war er ohne alle Förmlichkeit und Steifheit). Sah er Einen im Trauerkleide, selbst wenn es ein Bekannter war, so veränderte er sich unbedingt (im Gesichte, d. h. änderte er den Gesichtsausdruck).[2] Sah er Einen in der Amtsmütze oder einen Blinden, wenn er auch in der Hauskleidung war, sicher nahm er eine (ceremoniöse) Miene an (und grüßte so, als Ausdruck seiner Ehrfurcht für eine Amtsperson

---

[1]) War hier die Rücksicht auf den Geber maßgebend, so war es auf der andern Seite das Gefühl der Menschlichkeit, dem Confucius' Handlungsweise, von der wir aus L. J. VII. 26 erfahren, entsprang: „Der Meister angelte, bediente sich jedoch keines Netzes; er schoß mit dem Pfeile, schoß jedoch nicht Vögel, welche rasteten.“ Sein Grundsatz war nämlich, nur so viel zu töten, als nötig war, dabei menschlich zu verfahren.

[2]) Siehe auch L. J. VII. 4: „Wenn der Meister unbeschäftigt saß (Muße hatte), war er (in seinem Benehmen) ungezwungen und heiter“ und die L. J. VII. 37 enthaltene allgemeine Charakteristik des Confucius: „Der Meister war freundlich, dabei ehrfurchtgebietend (oder: bei aller Freundlichkeit flößte der Meister Ehrfurcht ein); er war streng, aber nicht hart, ehrerbietig, dabei ruhig.“

sowie seines Mitleides mit dem Leidenden). Einem in uneingefaßtem Traueranzuge [1]) verbeugte er sich bis zum Querholze des Wagens; bis zum Querholze des Wagens verbeugte er sich (auch) Einem, der die Censustafeln (der Bevölkerung) trug.

Hatte er reichliche Vorräte (d. h. eine reich besetzte Tafel), so mußte er (als Ausdruck seiner Anerkennung für den Gastgeber) seine Gesichtsfarbe verändern und so aufstehen.

Wenn es plötzlich donnerte oder der Wind heftig wurde, veränderte er sich (seinen Gesichtsausdruck, seine Miene) unbedingt.

17. Den Wagen besteigend mußte er sich aufrecht stellen und die Zügel fassen; wenn er im Wagen war, blickte er darin nicht um sich, sprach nicht rasch und zeigte nicht mit dem Finger.

---

[1]) Dies war ein Zeichen der Trauer 2. Grades (wiewohl es hier wohl ganz allgemein für die Trauer gebraucht vorkommt), der 1. Grad der Trauer hatte das Kleid unten ebenfalls nicht eingefaßt, dazu noch uneben, zerfasert. Vgl. auch L. J. IX. 9: „Wenn der Meister Einen in unten nicht eingefaßtem Trauerkleide sah (auch hier wohl ganz allgemein im Sinne von: im Trauerkleide, Legge 219), Einen in der Amtsmütze und dem Ober- und Unterkleide (d. h. einen Beamten in voller Amtstracht), oder einen Blinden: wenn er sie sah, wenn sie auch jünger waren (als er), so mußte er aufstehen; ging er an ihnen vorüber, so mußte er vorüber eilen (d. h. so geschah dies in Eile)." L. J. VII. 9 heißt es ebenfalls zur Trauer: „Wenn der Meister an der Seite Eines, der Trauer hatte, saß, nie aß er sich satt. Wenn der Meister an diesem (oder jenem) Tage geweint hatte, so sang er nicht," wiewohl es nach L. J. VII. 31 heißt: „Wenn der Meister in Gesellschaft eines Menschen war, der sang und zwar schön, so veranlaßte er ihn unbedingt es (den Gesang) zu wiederholen, worauf er dann mit ihm zusammensang." Wie aufmerksam Confucius gegen Blinde war, davon lesen wir L. J. XV. 41: „Der Musikmeister Mien (Blinde waren in China und sind zum Teil noch Musiker, teils, weil ihr Gehör außerodentlich entwickelt ist, teils um sie wenigstens ein wenig der Gesellschaft nützlich zu machen) kam zu Besuche (zu Confucius). Als er die Treppe erreichte, sprach der Meister: Die Treppe (ist hier); als er die Matte erreichte, sprach der Meister: Die Matte (indem er so eigentlich die Funktion eines Führers, dessen sich die Blinden bedienen mußten, übernahm): als alle saßen, belehrte ihn der Meister und sprach: dieser sitzt hier, dieser sitzt hier. Nachdem (dann) der Musikmeister Mien ausgegangen (= fort) war, fragte (der Schüler) Tsī-čang und sprach: Ist das der Weg (= die Art und Weise) mit einem Musiker (= einem Blinden) zu sprechen? Der Meister sprach: Ja; gewiß ist es der Weg, dem Musikmeister beizustehen (= den Blinden zu führen)."

II.

Die Lehre des Confucius.

I. Allgemeiner Teil.

Die erste Frage, die zu beantworten ist, bevor wir auf eine Darstellung der Lehre des Confucius eingehen, ist die Frage: Was war Confucius? Die Frage ist nicht so einfach, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnte. L. J. XIV. 37. klagt der von seinen Zeitgenossen verkannte und in seinem Vaterlande keinerlei Anerkennung findende Confucius: „Ach, niemand kennt mich, fürwahr!“; und diese seine Worte könnten zum Teil auch von den modernen europäischen Ansichten über den chinesichen Weisen gebraucht werden.

Confucius wurde für den Begründer der chinesischen Literatur erklärt, wiewohl er selbst mit einziger Ausnahme seiner S. 60 erwähnten Chronik des Staates Lu nichts verfaßte, für den Urheber der chinesischen Religion, wiewohl er nach seinen weiter mitzuteilenden Aussprüchen derlei Fragen selbst möglichst mied, für den eigentlichen Schöpfer des chinesischen Staates, wiewohl er, wie aus seiner Lebensdarstellung zur Genüge einleuchtet, selbst nie einen entscheidenden Einfluß auf China's Staatsangelegenheiten ausübte; er wurde Gesetzgeber genannt, wiewohl er nie Gesetze gab, für einen Reformator gehalten, wiewohl er nach seinen eigenen Worten nichts neues schuf und lehrte, als Philosoph charakterisiert, wiewohl er kein philosophisches System begründete.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß jede von den erwähnten Anschauungen einige Berechtigung für sich hat; es gilt dies namentlich in Hinsicht auf die gemeinschaftliche Grundlage, auf welcher in China Staat und Kirche aufgebaut sind, welche beide seit Confucius auf den von ihm revidierten und berichtigten kanonischen Büchern beruhen und infolge eben dieser gemeinschaftlichen Grundlage mit einander derart innig sich verflechten, daß eine Trennung beider geradezu unmöglich ist. Ausschließlich

kommt jedoch Confucius keine von den angeführten Bezeichnungen zu. Und so können denn auch wir, wenn wir Confucins richtig beurteilen wollen, nicht anders, als Plath[1]) es gethan hat, Confucius zunächst für einen Chinesen zu erklären und zwar einen Chinesen im wahrsten Sinne des Wortes, einen Altchinesen.

Um dies leichter zu begreifen, müssen wir auf die Zeit zurückgehen, in welcher Confucius mit seiner Lehre auftrat. Schon eingangs wurde erwähnt und der ganze Lebenslauf des Confucius ist ein beredter Beleg dafür, daß um diese Zeit die chinesische Gesellschaft, politisch wie moralisch, in trostlosen Verfall geraten war. Die einst so ruhmvolle Dynastie der Čeu behauptete wohl noch immer die Herrschaft, doch welcher Art ihre Regierung war, erfahren wir am besten aus Confucius' Ausspruche in L. J. III. 5: „Der Meister sprach: Daß (die Barbarenstämme) J und Tik (, die China's Nachbarn waren, erstere im Osten, letztere im Norden, hier wohl allgemein im Sinne von Barbaren überhaupt gebraucht — vergl. tulergi aiman: äußere Barbaren der Mandschu-Übersetzung) Fürsten haben ist nicht so wie, daß Ču-hia (Vielheit und Größe, eine von den Benennungen des chinesischen Reiches, im Mandschu-Texte steht dafür geradezu dulimbai-gurun d. h. das Reich der Mitte) sie nicht hat," d. h. die Chinesen, die dem Namen nach Fürsten besitzen, die in Wirklichkeit keine Herrscher sind, sind schlimmer daran, als die barbarischen Nachbarn, die ihre Fürsten haben. Da es keine würdigen Repräsentanten der Kaiserwürde gab, verfiel selbstverständlich auch die Regierung selbst und mit ihrem Verfalle auch die schönen Satzungen der alten Kaiser, der Begründer der Dynastie Čeu, die wohl aufgeschrieben blieben, im Leben aber in Vergessenheit gerieten, wie Confucius ČY. XX. 1. sagt. Wir lesen hier: „(Der Fürst von Lu) Ngai-kung fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: (Der Gründer der Dynastie Čeu) Wen und Wu's Regierung (Regierungsgrundsätze) bestehen entwickelt auf Holz- und Bambustafeln; bestehen ihre (d. h. ihnen, dem Wen und Wu ähnliche, Mandschu-Übersetzung tenteke niyalma: solche Leute) Leute, so erhebt sich (blüht auf auch) ihre Regierung(sweise); sind (jedoch) ihre Leute nicht vorhanden, dann ruht (hört) auch ihre Regierungsweise (auf)." Wie sich die Verhältnisse weiter gestalteten, erfahren wir aus Meng-tsï. Die Welt, heißt es bei ihm, begann

[1]) Plath, Confucius, Historische Einleitung 1.

aus den Fugen zu gehen und Recht und Gesetz wurden mit Füßen getreten. Gottlose Reden und Gewaltthat hatten die Oberhand. Der Sohn mordete den Vater, und selbst das Blut des höchsten Gebieters wurde vergossen. Confucius schrieb, wie wir S. 60 gehört haben, das historische Werk Čün-tshieu. Aus Meng-tsï's soeben mitgeteilter Stelle (III. 2. 9. 8. ff.) erfahren wir, daß Confucius für die Menschheit fürchtete und das Čün-tshieu schrieb. Und Meng-tsï, der das Erscheinen des Buches der Zurückdrängung der großen Gewässer unter dem Kaiser Jü, sowie der Unterwerfung der West- und Nordbarbaren und dem Verjagen wilder Tiere unter Čeu-kung, also zwei der bedeutendsten Ereignisse der chinesischen Geschichte, an die Seite stellt, sagt ausdrücklich über dasselbe: Als Confucius das Cün-tshieu vollendete, gerieten rebellische Beamte und verbrecherische Söhne in Furcht. „Ich habe es gewagt, die Gerechtigkeit wiederherzustellen," soll sich Confucius selbst über sein Werk geäußert haben. Bei dem trockenen Charakter des Čün-tshieu, das sich mit bloßem Aufzählen von Begebenheiten begnügt, ohne ein einheitliches Bild der Zeit zu entwerfen, wäre das schwer zu begreifen, wenn der Inhalt des Erzählten nicht darnach wäre, das menschliche Herz in seinem Innern tief zu erschüttern. Denn anderswo erfahren wir, daß diese nichts mehr als 242 Jahre umfassende Chronik (722—480) von 52 zu Grunde gegangenen Reichen und 36 getöteten Fürsten, 36 Kriegen und 213 Angriffen erzählt, feindliche Einfälle, Einnahmen von Orten, Überfälle, Verfolgungen und Verteidigungen nicht mitgerechnet. Und Meng-tsï bemerkt ausdrücklich, daß Čün-tshieu von keinen gerechten Kriegen spricht, das ist, nach den chinesischen Begriffen, solchen Kriegen, „in denen der Obere den Untern angreift, ihn zum Rechte (auf den richtigen Weg) zurückzubringen," wiewohl er anerkennt, daß einige davon besser waren als andere. (Vgl. Meng-tsï VII. 7. 2.)

Daß mit dem politischen auch der sociale Verfall Hand in Hand ging, versteht sich von selbst und es überrascht nicht im Geringsten, zu hören, daß alte Tugenden neuen Lastern wichen, welche die ganze gesellschaftliche Ordnung arg unterwühlten.

Unter solchen Umständen war es kein Wunder, daß weise Männer die herrschenden traurigen Verhältnisse satt bekamen und im Stillleben der Zurückgezogenheit dasjenige suchten, was öffentliche Thätigkeit ihnen nicht gewähren konnte. Aus L. J. XIV. 39

erfahren wir von vier Klassen solcher Männer. „Der Meister sprach: Die Weisen flohen das Zeitalter; die ihnen am nächsten waren, flohen das Land; die diesen am nächsten waren, flohen den Anblick; die diesen (letzteren) am nächsten waren, flohen die Rede.“ Erstere von ihnen verzichteten gänzlich auf alle öffentliche Thätigkeit und, von der Welt zurückgezogen, suchten sie jedwede Berührung mit derselben zu meiden. Andere verließen nur ihren Staat, wo sie keine Hoffnung hatten, ersprießlich wirken zu können, suchten jedoch anderswo ihre Verwendung zu finden. Die zwei letzten Klassen schließlich behielten wohl ihre öffentlichen Ämter, suchten jedoch innerhalb ihrer Thätigkeit alles zu meiden, wodurch auch ihre Person in den Strom der allgemeinen Verderbtheit mit hineingerissen werden könnte. Ihre Fürsorge galt in erster Reihe dem Anblick und der Rede, die sie als zwei Hauptträger einer möglichen Verderbnis ansahen. Aus L. J. XIV. 40 erfahren wir, daß von Confucius' Zeitgenossen sieben (wohl besonders hervorragende) Männer sich dieser Richtung anschlossen: „Der Meister sprach: Die so handelten, waren, wie ich glaube, sieben.“ Ihre Namen erfahren wir jedoch nicht. Daß jedoch auch andere diesen beliebten Weg befolgten, beweisen andere Stellen des L. J. Es ist namentlich das ganze Capitel XVIII. desselben, das von berühmten Persönlichkeiten der chinesischen Geschichte, der Zeit des Confucius, aber auch aus anderen Perioden derselben, handelt, die einerseits durch eifriges Nachkommen ihren Pflichten gegen den Herrscher, andererseits durch das sich Zurückziehen vom öffentlichen Dienste sich hervorgethan haben. Confucius selbst begegnete solchen Männern auf seinen Wanderungen, wie wir wiederholt gehört haben (vgl. XVIII. 5, 6, 7 [S. 51, 47, 48] XIV. 42 [S. 38) u. a., und es wurde auch ihm geradezu der Vorwurf gemacht, warum er, der, einzelne Menschen zu meiden, von einem Lande zum andern wandert, lieber nicht der Welt ganz entsagt, den Verhältnissen, die er nicht ändern kann, sich fügt und sein erfolgloses Bestreben aufgiebt.

Wie unumwunden man es Confucius zu wissen gab, beweist neben Anderem auch L. J. XIV. 41, wo wir folgendes lesen: (Der Schüler des Confucius) Tsī-lu übernachtete in Šik-men (Steinthor, angeblich im Distrikt Čhang-čhing, Departement Či-nam in Šan-tung). Der Thorwächter (angeblich ein verborgener Weise) sprach: Woher (kommst du) denn? Tsī-lu sprach:

Vom Khung-ši (Confucius). (Der Thorwächter sprach:) Ist das wohl derjenige, der weiß, daß er außer stande ist (= der seine Machtlosigkeit, sein Unvermögen kennt), es aber dennoch thut?" Demselben Tsĭ-lu galt die S. 47 mitgeteilte Antwort der verborgenen Weisen aus Tshu, daß er wohl besser thäte, in der herrschenden Unordnung denjenigen zu folgen, die sich von der Welt zurückziehen, als Confucius, der nur die Menschen meidet. Dem Confucius selbst rieth es der angebliche Thor von Tshu, einmal schon aufzuhören. Doch weder Beispiele anderer Weisen, die selbst von der Welt sich zurückzogen, noch Worte derjenigen, die für Confucius' Wirksamkeit nur Mißbilligung hatten oder mindestens von ihr für die Ordnung der Verhältnisse sich nichts versprachen, konnten Confucius von der einmal betretenen Bahn abbringen. —

Der bereits angeführten Stelle L. J. XVIII. 8 entnehmen wir, daß Confucius mit ihnen nicht nur nicht übereinstimmte, sondern im Gegenteile offen erklärte, von der Sachlage einen andern Begriff zu haben. Für ihn waren nicht die Verhältnisse maßgebend, wie sie in diesem oder jenem Lande zufällig sich entwickelten; ihm galt über alles die höhere Ordnung der Natur mit ihren Pflichten, die sie dem einzelnen Individuum als Mitgliede der Gemeinschaft auferlegte. Dieselbe höhere Ordnung aber, die es den erwähnten, von der Welt zurückgezogen lebenden Unzufriedenen nicht erlaubte, die Bande zu lösen, welche ihnen das Familienleben auferlegte, wie sich Confucius davon aus eigener Erfahrung überzeugen konnte, gestattete dem Confucius seinerseits nicht, das andere ebenso wichtige Verhältnis zu vernachlässigen, das nach der himmlischen Ordnung zwischen dem Fürsten und dem Unterthan zu bestehen hat. Diesem konnte aber nach seinem Dafürhalten nur im Dienste des Fürsten entsprochen werden. Dies, nicht minder der Umstand, das Mensch als Mensch nicht mit Vögeln und wilden Tieren sich verbinden kann, sondern lediglich auf die Gesellschaft seiner Mitmenschen angewiesen ist, wie er nach L. J. XVIII. 6 sich ausdrücklich äußerte, bestimmten seine Haltung während seiner ganzen Lebensbahn.

Daß in der Gesellschaft seiner Zeit, in allen ihren Verhältnissen, ein trauriger Verfall eingerissen war, konnte auch er, der sich, neben dem Studium des Alten, das Eindringen in die herrschenden Verhältnisse zum Lebensziele gemacht, unmöglich verkennen. Aus seinen vereinzelten Aussprüchen läßt sich auch ein

wohl nicht zusammenhängendes, dennoch die Zeitgenossen hinreichend charakterisirendes Bild der chinesischen Gesellschaft der Zeit des Confucius zusammenstellen. —

Was Confucius an seiner Zeit ohne Ausnahme auszusetzen hatte, war, daß alle auf Irrwege geraten waren. Č. Y. 5: „Der Meister sprach: Ach! Der rechte Weg wird nicht begangen, wie ich glaube!“ Näher ausgeführt lesen wir dasselbe Č. Y. IV.: „Der Meister sprach: Daß der (rechte) Weg nicht gewandelt wird, das weiß ich wohl. Diejenigen, welche Wissen haben (die Weisen, d. h. die für solche zur Zeit des Confucius gehalten wurden), überschreiten ihn (d. h. gehen über ihn hinaus), die Dummen erreichen (ihn) nicht. Ich weiß wohl, daß (auch: warum) der (rechte) Weg nicht klar ist (oder beleuchtet wird): Die sich auszeichnenden (Ausgezeichneten) gehen über ihn hinaus, die (ihnen) Unähnlichen (die Niedrigen) erreichen (ihn) nicht. Unter den Menschen giebt es keinen, der nicht trinkt und ißt (= alle . . . .), wenige (jedoch) vermögen den Geschmack zu erkennen.“ Positiv ausgedrückt findet sich derselbe Gedanke Č. Y. IX.: „Der Meister sprach: Des Reiches Staaten und Familien können in Ordnung gebracht (und gehalten) werden, Würden und Einkünften kann entsagt werden; blanke Schneiden können mit Füßen getreten werden: in der Mitte zu verharren kann (jedoch) nicht zu stande gebracht werden.“ [1]) Höchstens geschieht dies in Worten, wie es L. J. XVI. 11 heißt: „Khung-tsï sprach: Gutes sehen (und es mit Eifer befolgen), wie wenn man es nicht erreicht (d. h. wie man etwas befolgt, was man nicht erreichen kann), Schlechtes (wörtlich: Ungutes) sehen (und davor zurückschaudern), wie wenn man heißes Wasser (mit der Hand) versucht: ich sah wohl solche (wörtlich: dessen) Leute, ich hörte wohl solche (wörtlich: dessen) Worte. In Verborgenheit (Zurückgezogenheit) verweilen, so seinem Willen (seinen Absichten, Plänen) nachzugehen (wörtlich: suchen), Recht thun, so seinen (rechten) Weg durchdringen zu lassen: ich hörte wohl solche (wörtlich: dessen) Worte, ich sah jedoch nicht solche (dessen) Leute.“ Solche Leute fand Confucius im ganzen selbst unter seinen Schülern nicht, obwohl er letztere nur dazu anleitete. Wir lesen so L. J. XIII. 21, wo Confucius von seinen Schülern erklärt: „Der Meister sprach: Ich habe nicht in der Mitte gehende

---

[1]) Vgl. auch L. J. VI. 27.

(d. h. den rechten Mittelweg haltende) gefunden, mit ihnen zu verkehren (oder mich — meine Lehre — ihnen mitzuteilen), höchstens etwa Eifrige und Bedächtige: Die Eifrigen schreiten kühn vor und greifen zu (d. h. nach Mandschu: hacihiyame amcatambi sich vordrängend thun sie mehr als ihre Pflicht ist, handeln aber eben deswegen gegen ihre Pflicht), die Bedächtigen haben mancherlei, was sie nicht thun." [1]) Beides war aber nach L. J. XI. 15 ein gleicher Fehler. Wir lesen hier nämlich: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte: Ssï mit (= oder) Šang, wer (von beiden) ist der Weisere? Der Meister sprach: Ssï schreitet über (geht zu weit), Šang erreicht nicht (= reicht nicht hinan). (Tsï-kung) sprach: Wenn dem so ist, dann ist Ssï wohl der Vorzüglichere? Der Meister sprach: Überschreiten (ist ebenso fehlerhaft) wie Nichterreichen." Es versteht sich von selbst, daß dort, wo keine andere Wahl möglich ist, die Eifrigen im Sinne des Confucius besser sind als die Bedächtigen. Confucius selbst verrät es L. J. VI. 19: „Der Meister sprach: Mit übermittelmäßigen Leuten kann man fürwahr vom Höheren reden; mit untermittelmäßigen Leuten kann man sicher vom Höheren nicht reden." Der Ausspruch ist hier jedoch so allgemein gehalten, daß man ihn auch bloß auf die Schüler des Confucius hinsichtlich ihrer Lernfähigkeit beziehen kann. Ja Č. Y. XI. 2 erklärt sogar Confucius selbst in seiner Bescheidenheit, die rechte Mitte nicht überall einhalten zu können: „Der Fürstensohn (d. h. der Edle) befolgt den (rechten) Weg und so wandelt (auch: handelt) er. In der Mitte des Weges hält er inne (bleibt er stehen). Ich vermag es, wie ich glaube, nicht stehen zu bleiben." [2]) Diese Wahrnehmung des Confucius war um so bedenklicher, je mehr Gewicht er in seiner Lehre in allem eben auf diese Einhaltung des goldenen Mittelweges legte, den er geradezu als unentbehrlich für den Menschen hinstellte. L. J. VI. 15 bedient er sich zu diesem Behufe des Vergleiches mit der

---

[1]) Ich glaube, daß es durchaus nicht nötig und wohl auch nicht richtig ist, den Text so zu ergänzen, wie Legge a. a. O. 272 es thut: Since . . . J must find ardent and cautiously decided. The ardent will advance and lay hold of truth; the cautiously-decided well keep themselves from what is wrong. Darnach Gabelentz, chin. Gram. 439.

[2]) So ist jedenfalls der Text als ein Teil der Schrift, die vom Verharren in der Mitte handelt, zu übersetzen. Faber, Lehrbegriff des Confucius S. 59 übersetzt: „Er bleibt auch nicht auf halbem Wege stehen in seinem Lauf" grammatisch wohl richtig, aber gegen den Sinn.

Thüre: „Der Meister sprach: Wer kann anders ausgehen als durch die Thüre? Warum geht also niemand diesen Weg?"

Was Confucius hier allgemein mit dem rechten Wege oder dem goldenen Mittelwege bezeichnet, finden wir anderswo näher durch Humanität (žin) ausgedrückt, deren Begriff für den Chinesen allerdings viel weiter ist, als dies bei uns der Fall ist. Das chinesische Zeichen für Humanität besteht in seiner ursprünglichen Form aus den Zeichen für Tausend und Mensch darunter, bedeutet somit „einen Menschen unter Tausend." Human sein heißt demnach dem Chinesen soviel, wie Mensch sein (Č. Y. XX) d. h. sich so aufführen, wie es sich für den Menschen als Mitglied der menschlichen Gesellschaft gebührt. Daher die diesem Zeichen entsprechenden Übersetzungen: Menschenfreundlichkeit, Pflichttreue. Das rechte Maß dieser Pflichten des Menschen zu seinen Mitmenschen deckt sich teilweise mit dem erwähnten goldenen Mittelwege. Daher Confucius, wie er in den oben angeführten Aussprüchen darüber sich beklagt hat, daß der rechte Weg nicht begangen wird, ebenso häufig den Mangel der Humanität bei seinen Zeitgenossen, als eines der deutlichsten Zeichen des Verfalles hervorhebt. Für wie wichtig er die Humanität im menschlichen Leben hielt, beweist unter anderm sein Ausspruch L. J. XV. 34: „Des Volkes Verhältnis zur Humanität ist größer (Mandschu: oyonggo: wichtiger) als (dessen Verhältnis) zum Wasser und Feuer" (d. h. Pflichttreue ist für die Menschen wichtiger als Wasser und Feuer, so wichtig, ja unentbehrlich, letztere sind). Dennoch heißt es weiter: „Was Wasser und Feuer anlangt, so sah ich wohl (schon) Menschen in dieselben treten und so sterben; doch habe ich noch nicht Einen gesehen, der in die Pflichttreue getreten (d. h. sich auf die Pflichttreue verlegt hätte) und so gestorben wäre." So wichtig auf der einen Seite, so gefahrlos auf der andern es ist, sich mit Humanität zu beschäftigen, so selten war nach Confucius die echte Humanität zu seiner Zeit. Nach L. J. IV. 6. 1 thaten auch hierin einige des Guten zu viel, andere zu wenig: „Der Meister sprach: Ich sah noch nicht Einen, der die Humanität liebte und das Inhumane verabscheute (haßte). Diejenigen, welche die Humanität (Pflichttreue) liebten, hatten nichts, wodurch sie sie an Wert übertroffen hätten (d. h. was sie höher geschätzt hätten; Mandschu: ai delengge akô: hatten kein zweites Höheres); diejenigen, welche das Inhumane

(das nicht pflichtgemäße) verabscheuten (haßten), ließen in ihrer vermeintlichen Übung von Humanität (Pflichtübung) Inhumanes (oder: Inhumane, Nichtpflichtmässige) ihre Person nicht beeinflussen (ihrer Person nicht nahe kommen)." Und doch setzt Confucius in L. J. IV. 6. 2 fort: „Gab es wohl Einen, der einen Tag lang seine Kräfte auf Humanität (Pflichtübung) verwenden konnte? — ich sah keinen noch, dessen Kräfte dazu nicht ausreichten (falls er nur guten Willen hatte); sollte es etwa einen solchen geben, ich habe ihn fürwahr noch nicht gesehen." Ähnlich sagt Confucius L. J. VII. 29: „Der Meister sprach: Ist denn Pflichttreue weit entfernt? Wünsche ich Pflichttreue, so stellt sich Pflichttreue, wie ich glaube, ein."

Seine Schüler waren darin wohl besser als andere, aber auch dies nicht zur vollen Zufriedenheit des Meisters, wie wir aus L. J. VI. 5. entnehmen: „Der Meister sprach: Hoei (der wiederholt erwähnte Lieblingsschüler Yen-yuen) da — sein Herz widersetzte sich drei Monate hindurch der Pflichttreue nicht (wich nicht von ihr ab); die übrigen erlangen dies für einen Tag oder einen Monat und wohl genug." —

Neben dem Mangel der Humanität, als der eigentlichen menschlichen Tugend, finden wir in Confucius' Gesprächen eine Anzahl anderer für den sittlichen Menschen ebenso unentbehrlichen Eigenschaften, die Confucius an seinen Zeitgenossen vermißte:

L. J. V. 10 beklagt er den Mangel an Charakterfestigkeit. „Der Meister sprach: Ich sah noch nicht einen Charakterfesten Jemand antwortete und sprach: (Der Schüler) Šin-čhang. Der Meister sprach: Čhang ist leidenschaftlich, wie erreichte er (käme er zur) Charakterfestigkeit?" (Mandschu-Übersetzung: adarame ganggan seci ombini — wie kann er charakterfest genannt werden?).

L. J. V. 26 klagt er, wie es die Leute lieben, im Irrtum zu verharren: „Der Meister sprach: Ach, es ist wohl schon aus! (Mandschu-Übersetzung: usaka joo: enttäuscht höre auf!) Ich habe fürwahr noch Niemanden gesehen, der es vermocht hätte, seine Fehler einzusehen und in sich gehend sich selbst zu beschuldigen (Vorwürfe zu machen)."

L. J. VI. 2 klagt er, daß es nach dem Tode seines Lieblingsschülers Hoei unter seinen übrigen Schülern keinen einzigen giebt, der das Lernen aufrichtig lieben würde; denn

aus XIV. 25. erfahren wir, daß diejenigen, welche überhaupt lernen, nicht der Selbstvervollkommnung halber lernen, sondern bloß um mit ihren Kenntnissen vor der übrigen Welt zu glänzen.

L. J. VI. 14. wirft er seiner Zeit vor, daß sie gutes Mundwerk und schönes Äußere über alles in der Welt stellt. (s. S. 37)

L. J. IX. 17. klagt er, daß niemand die Tugend so lieb hat, wie er das schöne Gesicht liebt. (S. S. 41.)

L. J. XIII. 20. belegt er die schlechten Beamten seiner Zeit mit dem Namen von Dutzendbeamten.

L. J. XV. 3. erklärt er, wie wenige es giebt, die die Tugend kennen.

L. J. XV. 25. betont er den Mangel an Gewissenhaftigkeit bei den Beamten seiner Zeit, sowie den allgemeinen Verfall der Wohlthätigkeit: „Ich habe auch (= noch) der Geschichtsschreiber Auslassen von Schriftzeichen erreicht (Mandschu-Übersetzung: arara be sulabure: das Aufhören zu schreiben; d. h. die eine Lücke im Texte ließen, dort, wo sie nicht volle Sicherheit von irgend welcher Thatsache besaßen, ein Zeichen besonderer Gewissenhaftigkeit); die, welche Pferde hatten, liehen sie den Leuten, sie zu besteigen (Mandschu-Übersetzung: niyalmade taka yalubure be: — ich erreichte — das zum Fahren Überlassen den Leuten für eine Zeit). Jetzt giebt es so was schon nicht, ach! (oder: wie ich leider wahrnehme).“

L. J. XVII. 13. heißt es sogar von den Landleuten: „Der Meister sprach: Des Dorfes primitives (aufrichtiges) Volk sind der Tugend Räuber.“ [1])

L. J. XVII. 16. vergleicht Confucius die sogenannten Fehler der alten Zeit mit denen seiner Zeitgenossen. Hier heißt es: „Der Meister sprach: Vor alters hatte das Volk drei Krankheiten (Schwächen); heutzutage dürften solche (Mandschu: utungge) nicht vorkommen. Des Altertums Ausschweifung war Ehrgeiz, der Jetztzeit Ausschweifung ist Zügellosigkeit; des Altertums Würde war (bestand in) Mäßigung; der Jetztzeit Würde ist Zorn und Eigen-

---

[1]) Es ist allerdings möglich, diesen Ausspruch des Confucius ganz allgemein und ohne Rücksicht auf die Zeit des Confucius aufzufassen, wie dies z. B. Faber thut, wenn er S. 26 seines Lehrbegriffes sagt: „Die menschliche Tugend entspricht immer dem innern, echt ethischen Standpunkt, deshalb wird das selbstgefällige Dorfvolk Räuber der Tugend genannt.“

sinn; des Altertums Dummheit war Geradheit; der Jetztzeit Dummheit ist Verstellung.“ —

Auch andere Aussprüche des Confucius allgemeiner Natur dürften in erster Reihe Confucius' Zeitgenossen berücksichtigt haben, wie z. B. L. J. VIII. 16, wo Confucius von natürlichen Schwächen spricht, denen moralische Mängel sich gesellen: „Der Meister sprach: Ausschweifend, dabei nicht gerade (aufrichtig), unwissend, dabei nachlässig, einfältig, dabei nicht treu: ich verstehe (begreife) das wohl nicht.“

Selbst Confucius' Urteil über einige seiner Schüler dürfte ein nicht uninteressanter Beitrag für die Beurteilung der zeitgenössischen Gesellschaft sein; denn seine Schüler ragten immerhin über ihre Umgebung hervor. Wenn also Confucius auch an ihnen Wesentliches auszusetzen hatte, ist es nur ein Beweis dafür, wie allgemein der Verfall war, wenn nicht einmal seine Schüler davon verschont blieben.

So lesen wir L. J. XI. 17: „Čhai (= der Schüler Tsi-kao, dessen Aufrichtigkeit, Pietät und Gerechtigkeit sonst gerühmt wird, Legge a. a. O. 243) ist unwissend (dumm); Šin (der Schüler Tseng-šin) ist stumpf; Ssï (der Schüler Tsï-čhang) ist scheinbar (d. h. äußerlich schön, nicht so innerlich); Yeu (der Schüler Tsï-lu) ist bäuerisch (grob).“ [1]) Andere Schüler waren wohl frei von Unschönem, dennoch weit entfernt edel zu sein, wie z. B. Tsï-kung, von dem es L. J. V. 3. heißt: „Tsï-kung fragte und sprach: Tshi hier (= ich), wie steht es mit ihm (wie urteilst du über ihn)? Der Meister sprach: Du bist ein Gefäß. Er sprach: Was für ein Gefäß? (Confucius) sprach: Ein reichverziertes Opfergefäß (im Ahnentempel, worin Getreide dargebracht wurde),“ indem er ihm so zu verstehen gab, daß er wohl kein gewöhnlicher Mensch ist und gut gebraucht werden kann, sogar zu wichtigen Geschäften, dennoch weit entfernt ist, ein Edler (kiün-tsï) zu sein, der nach L. J. II. 12 „kein Gefäß ist.“

L. J. XIV. 31. erfahren wir von ebendemselben Tsï-kung, daß er gerne Andere kritisirte, was ihm Confucius übel nahm: „Tsï-kung verglich Menschen (unter einander). Der Meister sprach: Ist denn Tshi (= bist du) wirklich so weise (, daß du

---

[1]) Es ist allerdings auch möglich, daß es sich hier um die Charakteristik der betreffenden Schüler handelt, wie sie zur Zeit waren, als sie Confucius' Schüler wurden. Dann wäre statt ist war zu übersetzen.

dir so was erlauben kannst)? Was mich betrifft, so habe ich keine Muße dazu (d. h. ich habe mit mir selbst genug zu thun)" u. a. m.

Aus den soeben mitgeteilten Aussprüchen des Confucius über seine Zeitgenossen, seine Schüler nicht ausgenommen, ersehen wir deutlich, daß Confucius weit entfernt war, den zu seiner Zeit herrschenden, politischen wie socialen, Verfall zu verkennen: auch unterschätzte er ihn keineswegs. Wenn er sich nichtsdestoweniger dazu nicht entschließen konnte, gleich anderen, die das Meiden der Welt für das Mittel hielten, einerseits Ruhe zu finden, anderseits der immer weiter um sich greifenden Ansteckung in eigener Person zu entgehen, die öffentliche Thätigkeit aufzugeben, lag der Grund für ihn darin, daß er diesen Weg nicht für geeignet hielt, eine Änderung der Verhältnisse herbeizuführen. Nicht müssiges Legen der Hände in den Schoß, sondern dienstbeflissene Thätigkeit konnte nach seinem Dafürhalten der fortschreitenden Verderbnis nicht nur steuern, sondern das Volk der bereits eingerissenen Verderbnis auch wieder entreißen und zur früheren Stufe erheben. Confucius schwebte nämlich vor den Augen, als Gegensatz zu der trostlosen Gegenwart, Chinas glücklicher Zustand unter den drei ersten Kaisern, sowie den Begründern der drei ersten Dynastien, mit deren Einrichtungen, Grundsätzen, Sitten und Bräuchen, wie die heiligen Bücher der Chinesen von ihnen die Kunde bewahrt hatten. Daher verlegte sich Confucius, der nach L. J. II. 16 ausdrücklich erklärte, daß: (der Meister sprach): „Sich auf fremde Lehrgrundsätze zu verstürzen, nur schädlich ist," seiner eigenen Anschauung der Verhältnisse folgend, auf das gründlichste Studium des chinesischen Altertums, dessen sämtliche Denkmäler er mit der größten Sorgfalt und Pietät nicht nur aufsuchte und selbst studierte, sie für seinen Zweck dienstbar zu machen, sondern deren fleißiges Studium auch anderen aufs wärmste anempfahl, und so in Wort und That um ihre Verbreitung bemüht war und ihnen Geltung im chinesischen Leben verschaffte. Hiermit hängt die Wichtigkeit zusammen, welche Confucius den alten Denkmälern der chinesischen Literatur, in denen die Nachrichten von dem glorreichen Altertume der Chinesen niedergelegt waren, beilegte, das Lob, welches er ihnen bei jeder vorkommenden Gelegenheit spendete und die Sorgfalt, die er den Büchern angedeihen ließ, auf welche er sich wiederholt berief und denen er

seine Principien der Staatsweisheit entnahm; es waren dies namentlich Ši-king (das Buch der Lieder), Šu-king (das Urkundenbuch), Li-ki (Buch der Bräuche und Ceremonien), Yok-ki (Buch der Musik) und Yik-king (Buch der Verwandlungen). Hielt er ja die Bildung auf Grundlage dieser literarischen Denkmäler für unerläßliche Vorbedingung aller Thätigkeit im öffentlichen Leben, ohne welche es eigentlich niemand wagen sollte, öffentlich aufzutreten. Ausdrücklich machte dies Confucius seinem Schüler Tsï-lu zum Vorwurfe, als letzterer, selbst im Dienste der Familie Ki in Lu, einen andern Schüler des Confucius, Tsï-kao, noch ehe dieser studiert hatte, zum Statthalter der rebellischen Stadt Pe machte, indem er ihn für geeignet hielt, in dieser unruhigen Stadt Ruhe aufrecht zu erhalten. Die Nachricht davon lesen wir L. J. XI. 24: „Tsï-lu schickte Tsï-kao als Verwalter nach (wörtlich: von) Pe (Mandschu: Mi); der Meister sprach: Du schädigst des betreffenden (d. h. um den es sich in diesem Falle handelt) Mannes Sohn (aber auch: diesen Menschensohn, indem du ihn hinderst, sich vorher auszubilden). Tsï-lu sprach: Es sind Volk und Leute (Beamte) da; es sind Altäre der Geister von Land und Getreide da; warum muß man Bücher gelesen haben, um erst dann gelehrt (weise) zu sein (d. h. für einen solchen gehalten zu werden)? [1]) Der Meister sprach: Eben deswegen hasse ich dieses (solches) Geschwätz (auch: Schwätzer).“

Daher lesen wir auch L. J. VII. 17: „Wovon der Meister oft (Mandschu: kemuni = fortwährend) sprach, waren Ši (Liederbuch) Šu (Urkundenbuch) sowie das Festhalten am Li (an Bräuchen und Ceremonien oder dem Buch über dieselben; Mandschu: tuwakiyara dorolon: Aufrechterhalten von Sitten und Gebräuchen): von allen (all dem) sprach er oft.“ L. J. VIII. 8. erfahren wir dann das Nähere von der Bedeutung, die Confucius selbst diesen Büchern (mit Ausnahme von Šu-king, von dem wir etwas näheres aus Confucius' Gesprächen nicht erfahren [2]), beilegte: „Der

---

[1]) D. h.: Kann er es denn nicht auch ohne Bücher, durch Erfahrung lernen, das Volk zu verwalten, wenn sonst alle Bedingungen vorhanden sind, wenn er sowohl über das Volk als über Beamte verfügt, und auch für die religiösen Verrichtungen alles vorbereitet ist und er nur seinen Pflichten zu den Geistern zu entsprechen hat?

[2]) Doch kann sein Čün-tshieu gewissermaßen als eine Fortsetzung des Šu-king angesehen werden. (S. 3.) Übrigens beweist seine ganze Lehre, daß auch ihm „historia vitae magistra“ war.

Meister sprach: Wir werden erhoben durch Ši (das Si-king oder allgemein: durch die Gedichte, Poesie), stehen fest (werden befestigt) durch Li (das Buch Li-ki oder allgemein durch die Bräuche und Ceremonien), sind (werden) vollendet durch Yok (das Buch von der Musik, Yok-ki, oder allgemein durch die Musik).“ Damit stimmt auch L. J. XVI. 13 überein, wo Confucius die Wichtigkeit des Studiums von Li und Ši seinem Sohne Pek-iū gegenüber nachdrücklich betont: Čhin-khang (= Tsī-čhin, ein geringerer Schüler des Confucius) fragte bei (dessen Sohne) Pek-iū und sprach: Hat der Herr (= hast du) auch etwas anderes (verschiedenes von seinem Vater) gehört (als wir)? Er antwortete und sprach: Noch nicht, fürwahr! Als er einst allein stand und Li (= ich) in Eile über den Hof ging, sprach er: Hat er Ši (das Liederbuch) gelernt? Li antwortete und sprach: Noch nicht. Lernt er das Si nicht, so hat er nichts, worüber er sprechen könnte (d. h. keinen Stoff zum Gespräche). Li zog sich zurück und lernte Ši. An einem andern Tage, als er (Confucius) wieder allein stand und Li in Eile über den Hof ging, sprach er: Hat er das Li (das Buch der Bräuche und Ceremonien) gelernt? (Li) antwortete und sprach: Noch nicht, fürwahr. Lernt er das Li nicht, so hat er nichts, wodurch er feststehen könnte (= keine feste Grundlage). Li zog sich zurück und lernte Li (das Buch der Bräuche und Ceremonien). Ich habe diese zwei (Sachen) gehört. Čhin-khang zog sich zurück (= ging weg) und sprach erfreut: Ich fragte nach einem und habe dreierlei erreicht (zu hören bekommen): ich von Ši und hörte von Li, hörte aber auch, daß der Edle (Weise) seinen Sohn von sich fern hält (ihn mit Zurückhaltung behandelt).“

Ganz besonderes Gewicht scheint jedoch Confucius auf das Studium des Liederbuches gelegt zu haben, im Ganzen wie auf einzelne Teile desselben. Wir erfahren dies aus L. J. XVII. 9: „Der Meister sprach,“ heißt es hier: „Kleine Kinder (= Schüler), warum lernt (studiert) ihr nicht dieses Ši? Durch Ši kann man erhoben werden (= sich erheben), kann man Einsicht bekommen, (aber auch: Betrachtungen anstellen; Mandschu: cincilambi = untersuchen), kann man gesellschaftlich sein (d. h. durch sein Studium lernt man, wie man in der Gesellschaft, und zwar in Harmonie mit den Übrigen leben kann), kann man Unwillen zeigen, in der Nähe (= zu Hause) dem Vater dienen, in der Ferne

(d. h. außerhalb des Hauses) dem Fürsten dienen. Vieles erfahren wir von der Vögel und Vierfüßler (šeu: wilder Tiere), Gräser und Bäume Namen," dies alles aus dem mannigfaltigen Inhalt des Liederbuches mit seinen Schilderungen der Natur, des Guten und des Bösen, seinem Tadel und Lob, Ernst und Scherz, Mitleid und Sehnsucht u. s. w. Denn trotz der Mannigfaltigkeit des Inhaltes charakterisirt Confucius das ganze Liederbuch (freilich in seiner uns erhaltenen Recension) anderswo (L. J. II. 2) mit den Worten: „(Der Meister sprach:) Des Liederbuches drei Hunderte (d. h. drei Hundert Gedichte, Mandschu: fujelen Abschnitte; drei Hundert ist hier runde Zahl für die 312 Gedichte der Confucius'schen Recension des Ši-king, von denen jedoch sechs verloren gegangen sind) faßt man mit einem Worte zusammen; dies heißt: Die Gedanken sind nicht schlecht (verdorben)."

Konnte somit das ganze Buch mit Nutzen benützt werden, so gab es doch einzelne Teile in demselben, auf die Confucius ganz besonders aufmerksam machen zu müssen glaubte. So z. B. das 1. und 2. Buch des ersten Teiles des Ši-king, auf welche sich L. J. XVII. 10 bezieht: „Der Meister redete (seinen Sohn) Pek-iü an und sprach: Hast du Čeu-nâm[1]) (das 1. Buch des I. Teiles des Ši-king) und Šao-nâm (das 2. Buch desselben) durchgemacht? Mit einem Manne (Menschen), der Čeu-nâm und Šao-nâm nicht durchmacht (durchgemacht hat, wörtlich: als Mensch nicht . . . durchmachen), verhält es sich denn mit ihm nicht, wie wenn er, sein Gesicht gegen die Wand gerichtet stünde?" (d. h. er sieht weder etwas, noch kann er vorwärts). Man hielt nämlich von ihnen, daß sie wichtige Lehren von persönlicher Tugend sowie der Hausführung enthalten. L. J. III. 20 charakterisirt Confucius das erste Lied des erwähnten I. Buches, betitelt Kuan-tsü: „Der Meister sprach: Kuan-tsü ist lustig, dabei

---

[1]) Čeu-nâm d. h. der Süden von Čeu, war der ursprüngliche Sitz der Familie Čeu, bevor sie den Thron bestieg; Šao bildete den westlichen Teil von Čeu und grenzte an Čeu-nam an. Hier handelt es sich um die Lieder des Ši-king, die aus diesen Gebieten stammten. Das erste Gedicht des Čeu-nam bezieht sich auf die Vermählung des Wen-wang mit Thai-ssï; es feiert die Tugend der Braut und schildert ihren Empfang in Wen-wangs Palaste. Der Titel Kuan-tsü ist den Worten des Anfangsverses entlehnt. Die in L. J. III. 20 erwähnte Trauer desselben bezieht sich auf Wen-wangs Sehnsucht nach seiner Braut und seine Unruhe.

nicht ausgelassen; ist traurig, doch verletzt es nicht (d. h. die Trauer ist nicht übermäßig)."

Über die Musik urteilt der Chinese in einer Weise, die wir von unserem Standpunkte aus als sehr befremdend bezeichnen können. Auch dem Chinesen dient wohl die Musik als Unterhaltung, ihre Hauptbedeutung jedoch ist rein ethischer Natur. Die Sage erzählt, daß der mythische Kaiser Hoang-ti im III. vorchristlichen Jahrtausend, als er sich des Reiches bemächtigt hatte, dasselbe äußerlich durch Gesetze sowie rege Unterstützung alles Guten ordnete, gleichzeitig jedoch auch dem weisen Ling-lun den Auftrag gab, zum Behufe der innneren Regelung des Reiches, die Musik zu ordnen. Dies blieb denn auch in China für alle späteren Zeiten maßgebend. Gesetze, Bräuche und Ceremonien hatten die Aufgabe, das Äußere der chinesischen Gesellschaft zu regeln, indes die Musik berufen war, ihr Inneres in Harmonie und Ruhe zu erhalten. War ja die Musik dem Chinesen das Symbol jener Harmonie, welche in der Welt überhaupt, in ihren einzelnen Verhältnissen insbesondere, herrschen soll. Daher erklärt sich auch die Bedeutung, welche sowohl Moralisten als Gesetzgeber in China der Musik im Leben jedes einzelnen Individuums, sowie bei der Verwaltung, der Familie wie des ganzen Reiches, beilegten. Aus der jeweiligen Natur der Musik in diesem oder jenem Gebiete schlossen chinesische Weise auf den Zustand, sowohl der Bevölkerung als der Regierung. Die Erfinder musikalischer Instrumente in China sollen dieselben erfunden haben, zunächst ihr eigenes Herz, in zweiter Reihe das Herz ihrer Mitmenschen in Ordnung zu bringen. Von einzelnen Instrumenten wurde behauptet, daß derjenige, der sie gut handhaben wolle, zunächst seine Leidenschaften beherrschen und die Liebe zur Tugend in sein Herz einschreiben müsse.

China hat auch seinen Orfeus, und zwar tausend Jahre vor dem griechischen. „Lasse ich die klingenden Steine meines Khing ertönen," sagt dieser Chinese, „so versammeln sich Tiere um mich und zittern vor Freude." Ein hölzernes altchinesisches Musikinstrument in Form eines ruhenden Tigers war dem Chinesen wohl ein Symbol dieser mächtigen Einwirkung der Musik auf die Tierwelt.

Nach chinesischer Anschauung wurden durch Musik sogar himmlische Geister auf die Erde herbeigelockt und die Geister der

Verstorbenen angezogen u. ä. Mit einem Worte wurde die Musik bei den Chinesen, als die Tiefen des Herzens und der Vernunft gleichzeitig umfassend, für eine Wissenschaft der Wissenschaften erklärt, aus welcher alle übrigen Wissenschaften entweder geradezu entstehen, sich mit ihr berühren oder wenigstens aus ihr erklärt werden können. In dieser großen Bedeutung der Musik für die Chinesen findet es leicht seine Erklärung, wenn wir erfahren, daß die Musik, wie noch jetzt, mit zu denjenigen Gebieten gehörte, worin eine Änderung einzuführen nur der Kaiser allein befugt war, der freilich auch allein für etwaige Folgen dieser Änderung verantwortlich war. Erwähnt sei noch, daß nach der Ansicht der Chinesen die ganze Natur zur Vervollkommnung der Musik beitragen sollte; in der That wurden auch alle Stoffe, die die Natur bot, zur Anfertigung von Musikinstrumenten verwendet (Bambus, Holz, gebrannter Thon, Stein, Erz, Seide, Kürbiss sowie Tierfelle). —

Auch Confucius teilte diese Ansicht der Chinesen von der Musik und, selbst ein Liebhaber von Musik, ließ er keine Gelegenheit unbenutzt, sich mit den Grundsätzen der chinesischen Musik vertraut zu machen. Auch hier war es namentlich die altchinesische Musik, deren Studium er eifrig nachging, wo er nur eine Spur derselben entdecken konnte.

Sein Urteil über die altchinesische Musik, im Vergleich mit der zeitgenössischen Musik, enthält L. J. XI. 1. Er charakterisirt sie wohl als „unausgebildet“, roh, gegenüber der kunstvollen modernen Musik, nichtsdestoweniger entscheidet er sich für dieselbe: „Der Meister sprach: Diejenigen, welche früher in das Ceremoniell und die Musik eindrangen, waren wilde (rohe, ungebildete) Leute (Manschu: sembi, werden . . . genannt, für . . . gehalten); die später in das Ceremoniell und die Musik eindrangen, waren edel (Mandschu wieder: werden edel genannt, für edel gehalten). Wenn ich davon Gebrauch machen sollte (oder soll), dann folge ich denen, die früher eingedrungen sind,“ d. h. den Alten. Seine Reform der Musik in Wei, von welcher L. J. IX. 14 die Rede ist und die schon auf S. 17 Anm. erwähnt wurde, bestand eben nur darin, daß er die „alte Ordnung herstellte“, wie es ausdrücklich betont wird. Welchen Eindruck die alte Musik auf Confucius machte, erfahren wir aus der auf S. 24 mitgeteilten Stelle des L. J. VII. 13, nach welcher Confucius, durch die Musik Šao bezaubert, volle drei Monate hin-

durch „den Geschmack des Fleisches nicht erkannte“ d. h. keine Lust nach dem Fleische verspürte. Er selbst bekennt, daß er so etwas von der Musik nicht für möglich gehalten hätte. Von der Wirkung der Musik im allgemeinen spricht die S. 92 mitgeteilte Stelle L. J. VIII. 8. Nach ihr kommt der Musik in der Ausbildung des Menschen die Vollendung derselben zu. Wie diese Wirkung bereits äußerlich zu Tage trat und sofort erkennbar wurde, erfahren wir aus verschiedenen Anekdoten aus dem Leben des Confucius. (Vgl. z. B. S. 24). In der Lebensdarstellung des Confucius wird er wiederholt als Musik treibend geschildert, ein Umstand, der für seine eigene Vorliebe für die Musik deutlich spricht. In seinen Aussprüchen finden wir verschiedene Arten von Musik charakterisirt, ein Beweis seiner Bewandertheit darin. Auch von hervorragenden Musikmeistern spricht er wiederholt, z. B. L. J. VIII. 15 vom Musikmeister Cik und seiner Aufführung des erwähnten Liedes Kuan-tsū: „Der Meister sprach: „Wenn der Musikmeister Čik anfing (d. h. das Dirigiren übernahm), des Kuan-tsū Refrain (auch Schluß), wie mächtig strömte er! der füllte die Ohren!“[1]) Erwähnt sei noch, daß Confucius das Liederbuch (Ši-king) für die Musik zurecht gemacht haben soll.[2])

Was schließlich das Buch der Wandlungen (Yik-king) anlangt, so erfahren wir aus L. J. VII. 16, daß „der Meister sprach: Gäbe man mir recht viele[3]) Jahre zu, ich nähme fünfzig (davon) und würde das Yik (king) studiren und könnte wohl so ohne große Fehler sein.“ Wie viel Zeit und Studium er dem Buche wirklich gewidmet haben muß, beweisen die auf S. 45 erwähnten drei Commentare dieses Buches.

Aus diesen Büchern also, nicht minder aus den übrigen Überresten der alten Zeit, die sich vereinzelt hie und da erhalten

---

[1]) Legge a. a. O. 213 übersetzt: When the music-master Chih first entered on his office, the finish of the Kwan Tsū was magnificent. Wir halten unsere Übersetzung für mehr entsprechend. Nach Legge bestand ein Musikprogramm aus vier Abteilungen, die, nach anderen Analogien zu schließen, wahrscheinlich von verschiedenen Musikmeistern dirigirt wurden. Diese Abwechslung der Dirigenten dürfte hier durch „Anfangen“ bezeichnet sein. Die mit Kuan-tsū beginnende Abteilung war die vierte.

[2]) Legge Chinese classics IV. 1. 1.

[3]) Legge a. a. O. 200 übersetzt: If some years were added to my life. Der Charakter su, der sonst einige bedeutet, dürfte hier jedoch besser in der veränderten Aussprache šuk mit der Bedeutung frequent, numerous zu lesen sein.

hatten, schöpfte Confucius seine Kenntniß des altchinesischen Altertums, die er zur Wiederherstellung der alten Ordnung und Abstellung der Mißbräuche seiner Zeit verwenden wollte. In seinem Innern nämlich von ihrer Vortrefflichkeit fest überzeugt, wie wir aus seinen verschiedenen Aussprüchen schliessen dürfen, hielt er die alte Zeit für ein Ideal, dem nachstrebend die Chinesen seiner Zeit aus ihrem Verfalle sicher sich erheben könnten. Daher strebte auch er selbst nur ihr nach, machte ihre Wiederbelebung sich zur Lebensaufgabe und führte ihre schönen Grundsätze den Chinesen vor die Augen und zu Gemüte, selben auch im Leben Eingang verschaffend. In diesem Sinne sagt er auch selbst von sich und seiner Thätigkeit L. J. VII. 1: „Der Meister sprach: Ich überliefere (altes) und mache nichts (neues); mit Vertrauen (auf dasselbe) liebe ich das Alte und wage (darin) meinem alten Pheng ähnlich zu sein (mich mit ihm zu vergleichen)", einer des nähern nicht bekannten Person, vielleicht einem seiner Lehrer, es sei denn daß er wirklich seinen Unterricht genoß, oder aber ihn (eine hervorragende Persönlichkeit des Altertums) zu seinem Muster nahm. (Vgl. übrigens Legge a. a. O. 195 Anmerkung.) Und ähnlich urteilten auch Andere über ihn, z. B. sein älterer Zeitgenosse Lao-tsï (siehe S. 20).

Dem Confucius selbst war allerdings das ganze chinesische Altertum gleich lieb und gleich lehrreich und so erfahren wir auch, daß er dem gesamten Altertume seine Lehren und seine Belehrung entnahm. Wir lesen so z. B. Č. Y. XXX. 1: „Čung-ni (Confucius) machte zur Grundlage [1]) (Mandschu: da arafi) und überlieferte (so) den Yao und Šün (d. h. ihre Grundsätze); machte zur Norm und entfaltete den Wen-(wang) und Wu-(wang) (ihre Einrichtungen); nach oben befolgte er des Himmels Zeit, nach unten ahmte er Wasser und Erde nach," als Ausdruck für Confucius' Allseitigkeit, mit welcher er die Eigenschaften nicht nur der alten Musterkaiser, sondern sogar des Himmels und der Erde in seiner Person vereinigte. Anderswo erfahren wir dasselbe hinsichtlich der zwei ersten chinesischen Dynastien Hia und Yin (die Kaiser Yao und Šün gehören den ersten Anfängen der chinesischen Geschichte). Hauptsächlich war jedoch sein Augenmerk

[1]) Legge a. a. O. 427 übersetzt: Chung-nî handed down the doctrines of Yâo and Shun, as if they had been his ancestors.

auf die dritte Dynastie gerichtet, unter welcher er selbst lebte, wenn auch schon in der Zeit ihres Verfalles, nämlich die Dynastie der Čeu. Aus L. J. II. 23 erfahren wir wohl, daß Confucius im ganzen an eine Unwandelbarkeit der sittlichen und gesellschaftlichen Grundlage des chinesischen Reiches glaubte, wenigstens in ihren Hauptprincipien. Zu diesen wurde wohl mit der Zeit manches hinzugefügt und einzelnes auch wieder weggelassen, die Grundlage blieb jedoch immer dieselbe, so daß es nicht schwer war, etwaige spätere Zusätze als solche von dem Hauptstocke zu unterscheiden und aus ihnen zum Teile sogar auch auf die zukünftige Gestalt derselben zu schließen. Die Stelle lautet: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach zehn Generationen, ob man sie denn thatsächlich wissen (erkennen) könne (d. h. ob man wissen könne, wie zehn aufeinander folgende Generationen beschaffen sein werden)? Der Meister sprach: (Die zweite Dynastie) Yin stützte sich (fußte) auf (der ersten Dynastie) Hia Gebräuche; was sie wegnahm oder hinzufügte, kann man in der That wissen. (Die dritte Dynastie) Čeu stützte sich auf der (zweiten Dynastie) Yin Gebräuche; was sie wegnahm oder hinzufügte, kann man in der That wissen; (und so) kann (auch diejenige) von ihnen, welche etwa auf Čeu folgen wird (oder: wenn etwa eine auf die Dynastie Čeu folgen wird, Mandschu: aika Jeo gurun be sirarangge bici) und wären es auch hundert Generationen, sicher gewußt (erkannt) werden.“ Dennoch war es der Wunsch des Confucius, im Interesse derjenigen, für welche er von diesen alten Lehren Gebrauch machen wollte, eine sichere Grundlage zu haben. Denn Č. Y. XXIX. 2 heißt es ausdrücklich: „Das Obere, wenn es auch gut ist, ist nicht bezeugt (beglaubigt); ist es (jedoch) nicht bezeugt (beglaubigt), so findet es keinen Glauben; findet es (aber) keinen Glauben, so befolgt das Volk es nicht.“

Und Confucius bemerkt wiederholt, daß die Spuren der alten Dynastien Hia und Yin zur Aufklärung ihrer Regierungsform nicht hinreichen, z. B. L. J. III. 9: „Der Meister sprach: (Der Dynastie) Hia Gebräuche — ich bin im stande von ihnen zu sprechen: (doch das kleine Reich) Ki (im jetzigen Honan, Departement Khai-fung, woselbst diese Gebräuche durch die Nachkommen der Dynastie fortgesetzt wurden) ist gewiß nicht hinreichend, sie zu bezeugen (= ist kein hinreichendes Zeugnis für sie). Der Dynastie) Yin Gebräuche — ich bin im stande von ihnen zu

sprechen; doch Sung (wo sich die Gebräuche dieser Dynastie erhalten hatten, ebenfalls in Honan) ist gewiß nicht hinreichend, sie zu bezeugen. Der Schriften und weisen Männer Nichthinreichen (Mandschu: bithe ferkingge akô-i turgun kai = darum, daß Bücher und weise Männer nicht vorhanden waren) ist der thatsächliche Grund davon. Würden diese hinreichen (Mandschu: bici = wären sie vorhanden), dann wäre ich wohl im stande, sie zeugen zu lassen (d. h. mich ihres Zeugnisses zu bedienen).[1])

Anders stand es um Čeu, wie wir aus L. J. XIX. 22. erfahren: „Kung-sün-čhao aus Wei (eine näher nicht bekannte Person) fragte bei (dem Schüler) Tsï-kung an und sprach: Wie (Mandschu: wede = bei wem) hat Čung-ni (= Confucius) gelernt? Tsï-kung sprach: Wen-(wang)'s und Wu-(wang)'s Weg (System, Regierungsgrundsätze) ist noch nicht auf den Boden herniedergefallen (d. h. sind noch nicht zu Grunde gegangen, Mandschu: burubume wajire unde = verschwindend, haben noch nicht aufgehört = sind noch nicht verschwunden), er besteht unter den Menschen fort; die Weisen kennen das Große davon (Mandschu: ejehebi = haben dem Gedächtnisse eingeprägt), die nicht Weisen kennen das Kleine davon; es giebt niemanden, der nicht Wen und Wu's Weg (Grundsätze) besitzen würde. Wie sollte (also) der Meister ihn nicht gelernt haben? und weiter (wörtlich: auch) warum (wozu) hätte er einen bestimmten (Mandschu: toktoho) Lehrer haben sollen (müssen)?[2])

---

[1]) Fast dasselbe lesen wir Č. Y. XXVIII. 5. „Der Meiser sprach: Ich spreche von Hia's Gebräuchen (oder nach der Mandschu-Übersetzung: gisureki seci = wenn ich sagte: ich wünschte zu sprechen) — Ki ist gewiß nicht hinreichend, sie zu bezeugen (= ist kein hinreichendes Zeugnis für sie); ich lerne Yin's Gebräuche (Mandschu-Übersetzung wieder: taciki seci = wenn ich sagte: ich wünschte zu lernen) — es ist (Mandschu: teile = nur) Sung, wo sie fortbestehen. Ich lerne Čeu's Gebräuche (Mandschu abermals: taciki = wünschte ich zu lernen) — jetzt übt man sie (Mandschu: te baitalara be dahame bi = das jetzt Gebrauchte befolgte ich); ich folge Čeu."

[2]) Vgl. dazu L. J. I. 10: Tsï-khin (ein Schüler des Confucius) fragte bei Tsï-kung an und sprach: Kommt der Meister in dies (oder jenes) Land, sicher hört (= erfährt er) dessen Regierungsweise. Sucht er sie (d. h. fragt er selbst darnach) oder teilt man sie ihm (ohne sein Fragen) mit? Tsï-kung sprach: Der Meister ist milde, gütig, ehrerbietig, mäßig und demütig; damit erreicht er es. Des Meisters Suchen (Forschen) darnach (d. h. die Art und Weise, wie der Meister sich erkundigt), ist es wohl nicht verschieden von der übrigen Leute Art, darnach zu forschen?"

Mit Rücksicht darauf also, daß die Regierungsgrundsätze der Dynastie Čeu noch zu seiner Zeit fortbestanden und wenigstens dem Namen nach in der Regierungspraxis ihre Anwendung fanden, sowie mit weiterer Berücksichtigung des Umstandes, daß diese dritte Dynastie als letzte in die Regierungsweise der beiden vorhergehenden Einsicht hatte und somit selbst vollkommener als sie sein konnte, entschloß sich Confucius für die Grundsätze der Dynastie Čeu, wie es L. J. III. 14 heißt: „Der Meister sprach: Da (die Dynastie) Čeu auf zwei (vorhergehende) Dynastien blickte, wie glänzend war ihre Ausstattung (Einrichtung, wörtlich: Ausschmückung, Mandschu: eldepi eldepi šu ohobi = sehr glänzend war sie ausgeschmückt). Ich folge Čeu."

Auf das Studium des Altertums verlegte sich Confucius mit allen Kräften, da er die gründliche Kenntnis desselben für die erste Bedingung einer erfolgreichen Thätigkeit hielt.

Wir lesen so L. J. VII. 27: „Der Meister sprach: Vielleicht giebt es solche, welche nichts wissen, dennoch handeln (wörtlich: es, etwas machen). Ich bin sicher nicht so! Ich höre Vieles, wähle davon dasjenige aus, was gut ist, und befolge es; ich sehe Vieles und merke mir es (behalte es im Gedächtnisse); das ist dem Wissen am nächsten fürwahr!" L. J. VII. 19 heißt es: „Der Meister sprach: Ich bin nicht einer, der bei seiner Geburt (Mandschu: banitai = von der Natur) wissend gewesen wäre; ich bin fürwahr einer, der das Alte liebt und es mit Anstrengung sucht." Und L. J. VII. 32 erklärt der sonst so bescheidene Confucius von sich: „Der Meister sprach: Was literarische Ausbildung anlangt, so giebt es nichts, worin ich nicht wie andere Menschen wäre (d. h. mich mit Jedermann messen könnte); in eigener Person jedoch als Edelmann (kiün-tsï) zu handeln (mich aufzuführen) das habe ich noch nicht erreicht." L. J. V. 27 sagt schließlich Confucius: „(Der Meister sprach): In einem Weiler von zehn Häusern giebt es unbedingt solche, die aufrichtig (ehrlich) und treu sind wie Khieu (Confucius), doch gewiss giebt es keine Liebe zum Lernen wie die des Khieu (= doch giebt es niemanden, der so lieben würde, zu lernen, wie ich)." [1]

---

[1] Wenn Confucius dagegen L. J. IX. 7 sein vieles Wissen in Abrede stellt, so ist dies nur ein Ausdruck für seine Bescheidenheit, der wir auch sonst begegnen. Die betreffende Stelle lautet: „Der Meister sprach: Habe ich denn Wissen? es ist kein Wissen fürwahr! Gesetzt, daß ein gemeiner

Nebst der Vergangenheit suchte Confucius auch die Gegenwart kennen zu lernen, selbst in ihrem Verfalle. In dieser Hinsicht sagt er L. J. I. 16: „Der Meister sprach: Ich bin nicht betrübt, daß die Menschen mich nicht kennen, ich bin betrübt, die Menschen nicht zu kennen." Daß sein Streben auch hier eifrig war, beweisen nicht nur seine Normen für die Erkenntnis der Menschen, die er gelegentlich aufgestellt, z. B. L. J. II. 10 u. a., sondern auch die öftere Charakteristik seiner Zeitgenossen und ihrer Verhältnisse, der mehrere seiner Aussprüche gewidmet sind und die wir zum Teil auf S. 87 ff. bereits mitgeteilt haben.

Auf diese Weise mit einer gründlichen Kenntnis der chinesischen Verhältnisse, der Vergangenheit wie der Gegenwart, ausgerüstet, glaubte sich Confucius befähigt, als Lehrer unter seinem Volke aufzutreten, wie er selbst L. J. II. 11 sagt: „Der Meister

---

(unwissender) Mann bei mir anfragen würde und wenn es (seine Frage) auch noch so leer (dumm) wäre, ich klopfe an seine (des Wissens) beide Enden und bin erschöpft (fertig)." Legge übersetzt a. a. O. 219 den letzten Satz, indem er das Pronomen auf die gestellte Frage bezieht: But if a mean person, who (also auf die Person bezogen) appears quite emptylike, askanything of me I set it forth from one end to the other, and exhaust it (nämlich die Frage). Legge's Übersetzung entspricht hier auch die Mandschu-Übersetzung dieser Stelle: (bi tere juwe ujen be [ist ujan be zu lesen] sibkibai akômbumbi): ich entledige mich der Aufgabe, nachdem ich deren zwei Enden untersucht hatte. Der Sinn wäre hier: Mein Wissen ist zwar nicht groß, aber ich widme Allem, selbst dem kleinlichsten, meine ganze Aufmerksamkeit. Anders urteilten freilich Confucius' Zeitgenossen über ihn. Wir erfahren nämlich aus L. J. XIII. 4, daß sie von seiner Allseitigkeit derart überzeugt waren, daß sie sogar Landwirtschaft und Gärtnerei von ihm lernen wollten. Auch einzelne seiner Schüler dürften nicht anders geurteilt haben, wie wir aus L. J. XV. 2 entnehmen, wo sich Confucius gegen die von seiner Vielseitigkeit herrschende Ansicht geradezu verwahrt. Wir lesen hier: „Der Meister sprach: Tshi (der Name des Schülers Tsï-kung), hältst du etwa von mir, daß ich einer bin, der Vielerlei gelernt und es im Gedächtnisse bewahrt hat? (Tsï-kung) antwortete und sprach: Ja wohl. Ist dem nicht so? (Der Meister) sprach: Gewiß ist dem nicht so! ich verbinde es durch Einheit." (So verschiedenartig auch mein Wissen scheint, dennoch strebt all mein Wissen nur einem Ziele zu.) Vgl. L. J. IV. 15, dagegen L. J. IX. 6. Damit hängt wohl auch L. J. VII. 23 zusammen, aus dem wir erfahren, daß Confucius, wahrscheinlich eben deswegen, von seinen Schülern der Vorwurf gemacht wurde, daß er nicht all sein Wissen seinen Schülern mitteile: „Der Meister sprach: Zwei, drei Kinder (= Schüler)! Haltet ihr mich etwa für einen Geheimhalter (glaubt ihr denn etwa, daß ich vor euch etwas verheimliche)? Ich verheimliche Nichts vor euch; ich bin nicht derjenige, der etwas thäte, ohne es den zwei, drei Kindern (= seinen Schülern) mitzuteilen. So ist Khieu (= so bin ich) fürwahr!"

sprach: Macht man mit dem Alten sich bekannt und kennt das Neue, so kann man wohl als Lehrer verwendet werden." [1])

Seither blieb das Lernen einerseits, das Belehren Anderer andererseits seine ständige Lebensaufgabe, der er alles Übrige unterordnete, so zwar, daß es ihm förmlich übel genommen wurde von Leuten, welche in ihrer Unwissenheit seine Lehrthätigkeit unterschätzten.

L. J. IX. 2 lesen wir darüber: „Ein Mann (= Jemand) aus der Gemeinde Tat-hiang sprach: Wahrlich groß ist der Khung-tsï, (doch) bei (seiner) umfassenden Gelehrsamkeit hat er nichts, wodurch er seinen Namen vollenden (= berühmt machen) würde. Als der Meister dies (oder davon) hörte, sprach er zu (seiner) Thüre Jungen (= seinen Schülern) und sagte: Was ergreife ich (was soll ich also ergreifen)? Ergreife ich das Wagenlenken? (oder) ergreife ich das Bogenschießen? Ich ergreife wohl das Wagenlenken (Mandschu: jafašaki = ich wünschte zu ergreifen)." Solche Urteile hinderten jedoch Confucius nicht, die einmal betretene Bahn fortzusetzen, sie blieb vielmehr sein einziger Stolz, wie er es L. J. VII. 33 ausdrücklich betont: „(Der Meister sprach): Was den Heiligen und den Pflichttreuen anlangt, wie sollte ich wagen (etwas solches für mich zu beanspruchen)? Aber daß ich es thue (daran arbeite), ohne überdrüssig zu sein, und daß ich die Menschen belehre, ohne zu ermüden, kann noch (wörtlich: nur das, von mir) gesagt werden und wohl genug. (Der Schüler) Kung-si-hia sprach: Eben dies ist nur, was die Jungen (= deine Schüler) zu lernen nicht vermögen." Demgegenüber muß es abermals nur aus Bescheidenheit des Confucius erklärt werden, wenn er L. J. VII. 2 ruft: „(Der Meister sprach): Stillschweigend (Mandschu: dolori = im Innern) sich dessen erinnern (d. h. sein Wissen in Erinnerung auffrischen), im Lernen nicht überdrüssig sein, die Menschen belehrend nicht ermüden: was davon ist denn in mir vorhanden?"

In seiner Arbeit stärkte Confucius der Gedanke einer höheren Sendung durch den Himmel, der Confucius berufen hat, die alte Überlieferung zu Gunsten sowie zur Aufmunterung der späteren Generationen aufzubewahren und selbst ihr Herold zu sein,

[1]) Andern Sinn legt Legge a. a. O. 149 in diese Worte, wenn er übersetzt: If a man keeps cherishing his old knowledge, so as continually to be acquiring new, he may be a teacher of others.

wie Confucius seiner Überzeugung davon wiederholt, namentlich zur Zeit der Gefahr, Ausdruck gab (vgl. L. J. IX. 5 S. 39, L. J. VII. 22 S. 42, L. J. XIV. 38) und wie dies vereinzelt auch von Anderen erklärt wurde (L. J. III. 24 S. 36). Denn ohne den Himmel vermochte auch Confucius nichts.

Zum Vertrauen auf den Himmel gesellte sich jedoch bei ihm auch das Vertrauen auf die Lehren, die er verkündigen sollte. Denn auch von ihrer Trefflichkeit war er derart überzeugt, daß er nicht Bedenken trug, offen zu erklären, daß er, wenn nur irgend ein Herrscher seines Rates sich bedienen wollte, im stande wäre, bereits in Jahresfrist Manches zu leisten, in drei Jahren aber den Staat auf die Stufe der Vollkommenheit zu bringen[1]), wenn derselbe auch noch so verfallen sein sollte. Ausdrücklich sagt er dies L. J. VI. 22 von dem verfallenen Lu und dem in noch größeren Verfall geratenen Tshi (beide im jetzigen San-tung, erteres im Süden, letzteres im Norden): „(Der Meister sprach:) Tshi erreicht (Mandschu: adanaci ombi = kann erreichen) durch eine Wendung Lu, Lu erreicht (Mandschu abermals: adanaci ombi = kann erreichen) durch eine Wendung den (rechten) Weg,“ wiewohl er nach L. J. XIII. 7 von Lu's Regierung keineswegs günstig urteilte (S. 52). Dies war jedoch eben, was ihm nicht gelingen wollte, trotzdem sein späteres Leben nichts anderes war als eine stäte Wanderung von einem Hofe zum andern und ein unablässiges Anbieten seiner Reformgrundsätze. Ja selbst Rebellen war er, gegen seinen Grundsatz, die Unwürdigen zu meiden, entschlossen — aus Ehrgeiz, Erbitterung oder aber in der besten Absicht, auch hier seinen schönen Prinzipien Eingang zu verschaffen — seine Dienste zu widmen, auch ihrem Streben, falls es aufrichtig wäre, Erfolg verbürgend, andererseits sich selbst damit vertröstend, daß ihm, für seine Person, aus solcher Gemeinschaft kein Schaden erwachsen müsse.[2]) Trotz all dem blieb Confucius seine Lebenszeit hindurch „einer Wassermelone gleich, die man aufhängt, ohne sie zu essen,“ [3]) wie er dies wirklich befürchtete.

Zeitweilig verwendete man ihn wohl, seinen Lehren schenkte man jedoch nicht die Aufmerksamkeit, welche er gewünscht und

---

[1] L. J. XIII. 10 (S. 45).

[2]) L. J. XVII. 5. u. 7. s. S. 28 u. 45.

[3]) L. J. XVII. 7. S. 45.

sie vielleicht auch verdient hätten; so zog es denn Confucius immer wieder vor, fortzugehen als dort zu verweilen, wo man ihm selbst zwar alle mögliche Achtung erwies, auf seinen Rat aber nicht hören wollte. Er richtete sich hierin nach dem Grundsatze, den er nach L. J. XIV. 1. selbst aufstellte: „(Der Schüler) Hien (= Tsī-ssï) fragte nach der Schande (wörtlich: nach dem sich Schämen); der Meister sprach: Ist (befindet sich) das Land auf dem (richtigen) Wege, so habe man Einkünfte:[1] wenn das Land ohne den (richtigen) Weg ist und man (doch) Einkünfte bezieht, das ist Schande.“ —

Auf der andern Seite schätzte Confucius seine Lehre einem schönen Edelsteine gleich, in einem Kästchen aufbewahrt, den wol Mancher an seiner Stelle, selbst unter dem Preise, verkauft hätte, dessen vollen Preis abzuwarten jedoch Confucius vorzog. Dahin lautete, wenigstens nach L. J. IX. 12 seine Antwort auf die versteckte Frage seines Schülers Tsī-kung, warum er so oft die ihm angebotenen Ämter ausschlage: „Tsī-kung sprach: Ich habe einen schönen Edelstein da; lege ich ihn in einem Kästchen nieder (oder: soll ich . . .) und hebe ihn auf, oder suche ich einen guten Preis (ein gutes Kaufgebot) und verkaufe ihn? Der Meister sprach: Wohlan! verkaufe ihn, wohlan! verkaufe ihn! Ich bin derjenige, der dessen (vollen) Preis abwartet.“

Doch die Zeit verging dem Strome gleich, wie Confucius nach L. J. IX. 16 einmal sich äußerte: „Als der Meister (einmal) am Strome stand, sprach er: Das Dahinschwinden (der Zeit, des Lebens) ist wie dies hier (= gleicht dem Strome hier), es läßt nicht nach bei Tag und Nacht“ — und der Preis kam dem wartenden Besitzer des Edelsteines nicht. Und Confucius, der bis zum letzten Augenblicke seines Lebens an der Möglichkeit einer Besserung der Menschheit nicht verzweifelte, im Gegenteil noch immer sich Hoffnung machte, daß es ihm gelingen werde, ein

---

[1] Die Mandschu-Übersetzung ergänzt hier: damu fulun jetere = nur (dann) wird er (der Beamte) Gehalt essen, und im zweiten Satze: kemuni = wenn er immerfort, auch weiterhin, Gehalt essen würde.“ Legge übersetzt: When good government prevails in a State, to be thinking only of salary; and, when bad government prevails, to be thinking, in the same way, only of salary: this is shameful, mit der Erklärung in der Notiz (a. a. O. 275): It is shameful in an officer to be caring only about his emolument.“ Wir zweifeln sehr, daß dies der richtige Sinn ist. Vgl. übrigens im speziellen Teile 3. e. Einen Widerspruch mit L. J. VIII. 13. 3. können wir bei unserer Auffassung nicht entdecken. Vgl. auch L. J. IX. 1.

Land und einen Herrscher zu finden, der seiner Lehre Geltung zu verschaffen geneigt sein wird, mußte schließlich selbst bekennen, daß es ihm nicht gelungen ist, mit seiner Lehre durchzudringen. [1])

Die Chinesen glaubten, daß zur Zeit, wo ein weiser Herrscher den Thron besteigen soll und gute Verwaltung dem Lande bevorsteht, als deren Vorbote der chinesische Phoenix, der fabelhafte Vogel Fung, erscheine. Die Geschichte erzählt von seinem Erscheinen unter dem alten Kaiser Šün, in dessen Halle er sprang, und beim Regierungsantritte des Wen-wang, wo sein Gesang vom Berge Khi ertönte.

Eine andere Fabel erzählte, daß zur Zeit des mythischen Kaisers Fuk-hi (2852—2738 v. Chr.) aus dem Wasser des Flusses Meng-ho oder Hoang-ho ein Ungeheuer mit Pferdekörper und Drachenkopf trat, dessen Rücken eine mit Schriftzeichen versehene Tafel trug, auf Grund welcher (der Schriftcharaktere) der Kaiser Fuk-hi seine acht mystischen Diagramme und durch sie die Schrift erfunden haben soll. Auch seine Erscheinung verkündigte dem chinesischen Volke die Zeit des Glückes und der Ruhe.

Auch Confucius scheint eine ähnliche Erscheinung erwartet zu haben, jedoch umsonst, wie wir L. J. IX. 8 lesen: „Der Meister sprach: Der Fung-Vogel kam nicht, der Ho (oder allgemein: der Fluß) hat die Tafel nicht heraustreten lassen (Mandschu: biraci nirugan tucirakô oho = aus dem Flusse kam das Bild nicht heraus). Ach, mit mir ist es wohl aus! (Mandschu: bi nakara dabala = ich nur aufhören!)

Bei anderer Gelegenheit wünschte er, über seine Mißerfolge in China tief bekümmert und erbittert, lieber unter den „neun Barbaren", d. h. den neun Barbarenstämmen, die im Osten von China wohnten, zu sein, sich bei ihnen mehr Erfolg versprechend als in China selbst, nach L. J. IX. 13: „Der Meister wünschte unter den „neun Barbaren" zu wohnen (Mandschu-Übersetzung: teneki serede = als der Meister sprach: ich wollte mich niederlassen . . .); Jemand sprach: Sie sind roh, was ist mit ihnen (anzufangen)? Der Meister sprach: Wohnte ein Edler unter ihnen, wie wären sie (könnten sie sein) roh (Mandschu: ai albatu sere babi = von was für einer Rohheit, Wildheit kann hier die Rede sein)?" d. h. sie würden schon gesittet werden.

L. J. V. 6 schließlich möchte er gerne China überhaupt verlassen: „Der Meister sprach: Der (rechte) Weg den ich lehre)

[1]) L. J. VII. 5.

wird nicht begangen (auch: mit dem rechten Wege geht es nicht); ich besteige einen Floß und gehe in See; wer mir folgt, dürfte es nicht Yeu (= der Schüler Tsï-lu, der an Mut und Unerschrockenheit alle übrigen Schüler des Confucius weit übertraf) sein?" [1])

So merkte Confucius sichtlich die Mißerfolge seiner edlen Bestrebungen, blieb jedoch, eigener Schuld sich unbewußt, ruhig und tröstete sich mit dem Gedanken, daß es so seine Bestimmung war, an der er nichts zu ändern vermag. Ausdrücklich sagt er in dieser Hinsicht L. J. IX. 21. „Der Meister sprach: Daß (das Korn) sprießt, jedoch nicht zur Blüte gelangt, kommt wohl vor; daß es zur Blüte gelangt und nicht Früchte trägt, kommt wohl vor, wie die Erfahrung lehrt (fu)."

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, wie wir über Confucius zu urteilen haben. Er war ein treuer Sohn seines Volkes, ein Chinese, dem es beim Anblicke des überall herrschenden Verfalles wehmütig um's Herz wurde, und dessen einziger Wunsch dahin ging, auf Grundlage der bestehenden Verhältnisse sowie der Überreste, die sich aus der alten Zeit erhalten hatten, den alten Glückszustand zu erneuern, aus dem allgemeine Zufriedenheit und Wohl, des Einzelnen wie des Ganzen, der Familie wie des Staates, sich ergeben würde. Ist somit Confucius' Auftreten ein natürliches Ergebnis der Verhältnisse seiner Zeit, ein Gegendruck gegen den auf dem ganzen chinesischen Leben schwer lastenden Druck der allgemeinen Verderbnis. Daher kann es auch nicht befremden, daß die Lehren des Confucius einerseits ebenfalls rein chinesischen Charakter tragen, andererseits, von idealen Richtungen im Ganzen absehend, wie es ihrer Bestimmung entsprach, den thatsächlichen Verhältnissen und Bedürfnissen gerecht zu werden trachten. Confucius handelte es sich um Wieder-

---

[1]) Die Fortsetzung dieser Stelle lautet: „Als Tsï-lu dies hörte, war er erfreut; der Meister sprach: Yeu übertrifft mich an Liebe zur Tapferkeit (Unerschrockenheit, wörtlich: liebend die Unerschrockenheit geht er über mich hinaus), doch hat (kennt) er nicht das richtige Maß (wörtlich: hat er nicht, womit er sich zuschneiden könnte." Dies ist meiner Ansicht nach der richtige Sinn des chinesischen Schlußsatzes: wû-sò-tshiü-tshai, den ich als gleich dem Schlußsatze in V. 21 (s. S. 55): put-či-so-i-tshai (ein anderes Schriftzeichen als das vorhergehende tshai) auffasse. Zum tshiü = i vgl. Gabelentz, Chinesische Grammatik, 287 § 728; die beiden tshai hat einander bereits der chinesische Philosoph und Commentator der klassischen Bücher Ču-hi gleichgestellt (Legge a. a. O. pag. 174. Legge übersetzt: He does not exercise his judgment upon matters (a. a. O. 175); tshai = matters.

herstellung der in Verfall geratenen Gesellschaft, woraus sich naturgemäß ergiebt, daß seine Lehre meist einen moralisirenden Charakter hat, wie dies allgemein bekannt ist und wie auch die auf den Lehren des Confucianismus beruhende Staatsreligion der Chinesen mit Recht gewöhnlich als Sittenlehre charakterisirt wird, der jedwede Glaubenslehre mangelt. Confucius läßt diesen seinen Standpunkt auch wiederholt, und zwar ganz deutlich, hervortreten. So lesen wir L. J. VII. 3: „Der Meister sprach: Das nicht cultivirt werden der Tugend, das nicht besprochen werden des Gelernten, Recht hören und nicht vermögen, selbst sich ihm zuzuwenden, des Unguten Unmöglichkeit geändert zu werden (wohl auch: die Unmöglichkeit, das Ungute zu ändern), dies (alles) ist fürwahr mein Kummer." Und von all dem bot seine Zeit, wie die auf S. 87 ff. mitgeteilten Aussprüche des Confucius beweisen, mehr als genug. Dieses Gebiet der sittlichen Vervollkommnung der chinesischen Gesellschaft nahm Confucius derart in Anspruch, daß seine Beschäftigung mit anderen Fragen verschwindend klein war. Ausdrücklich heißt es von Confucius L. J. VII. 20: „Wovon der Meister nicht sprach, war: Wunderbares (Übernatürliches), Kraft (Kraftäußerungen), Unruhe uud Geister." Confucius selbst begründet dies Č. Y. XI. 1: „Geheimes (Verborgenes) erforschen und Wunderbares thun,[1]) (wenn ich auch dadurch) bei späteren Generationen Erinnerung hätte (d. h. wenn man auch deswegen von mir noch lange erzählte), ich möchte das nicht thun." Ähnlich lesen wir L. J. IX. 1: „Wovon der Meister selten sprach (Mandschu-Übersetzung: asuru gisurerakôngge = viel nicht sprach), war: Gewinn (Vorteil) und Schicksal (des Himmels Bestimmung) und Humanität (Pflichttreue)."[2]) L. J. V. 12 sagt der Schüler Tsï-kung über den Unterricht des Confucius: „(Tsï-kung sprach:) Des Meisters literarische Erörterungen (Essays) kann man fürwahr zu hören bekommen; des Meisters Rede über Natur und des Himmels Weg kann man jedoch nicht zu hören bekommen."[3]) Nähere Erklärung findet dieser Ausspruch des Tsï-kung in den schon

---

[1]) Legge, a. a. O. 391 übersetzt: to live in obscurity, and yet practice wonders, in order to be mentioned with honour in future ages: . . .

[2]) Von der Pflichttreue sprach Confucius wohl oft, aber im Verhältniß zu ihrer Wichtigkeit doch zu wenig.

[3]) Legge, a. a. O. 177 übersetzt: The master's personal displays of his principles and ordinary descriptions of them may be heard. His discourses about man's nature etc. Wir zweifeln an der Richtigkeit sowohl der Übersetzung als der in der Anmerkung gegebenen Erklärung.

früher mitgeteilten Aussprüchen L. J. VII. 17 und VIII. 8,[1]) wo wir erfahren, daß Confucius oft über Ši, Su und Li sprach, weiter L. J. VII. 24, wo es von Confucius heißt: „Der Meister nahm (folgende) vier (Gegenstände) und lehrte sie: Literatur, Lebenswandel, Ehrlichkeit (vielleicht besser: Loyalität dem Herrscher gegenüber) und Treue (den Freunden gegenüber).“

Wie in den mitgeteilten Aussprüchen die Rede davon ist, was Confucius nicht lehrte, so hören wir hier und anderswo, was der Gegenstand von Confucius' Unterricht war.

Aus L. J. III. 23 können wir schließen, daß Confucius gelegentlich auch Unterricht oder mindestens Belehrung über Musik erteilte. Wir lesen hier: „Der Meister sprach, mit Lu's Obermusikmeister sich besprechend (= im Gespräche mit . . .): Die Musik kann wohl kennen gelehrt werden (d. h. durch Unterricht erlernt werden). Fängt man sie zu machen an, so sei sie wie vermischt; im (weitern) Verlaufe sei sie wie geeinigt (einheitlich), wie gereinigt (wohlklingend), wie entfaltet (d. h. ununterbrochen volltönend?). Damit (Mandschu: tereci = darauf) ende sie (auch)“ = und zwar bis zum Schlusse.

So verschieden auch die Hilfsmittel waren, deren Confucius zu seinem Zwecke sich bediente, so einheitlich [2]) war das Ziel, dem alles zustreben sollte. L. J. IV. 15 sagt [3]) Confucius darüber zu seinem Schüler Tseng-tsï: „Der Meister sprach: Šin (der eigentliche Name des Tseng-tsï)! Mein Weg durchdringt es (= Alles) mit Einem (oder: Mein Weg, des Einen sich bedienend, läßt es durchdringen). Tseng-tsï sprach: Ja wohl. Als der Meister fortgegangen war, fragten die Schüler und sprachen: Was heißt das? Tseng-tsï sprach: Des Meisters Weg ist Redlichkeit und Gegenseitigkeit und wohl genug!“, erstere die eigene Person des Confucius anlangend, die zweite dessen Verhältnis zu seinen Mitmenschen betreffend, im Grunde jedoch beide eins und dasselbe. —

Der sicherste Weg, der nach Confucius' Dafürhalten geeignet war, eine Reform der ganzen Gesellschaft herbeizuführen, war die

---

[1]) S. 91.

[2]) Vgl. L. J. XV. 2 (S. 101), wo diese Einheit nachdrücklich hervorgehoben wird.

[3]) Legge a. a. O. 169 bemerkt zu dieser Stelle: This chapter is said to be the most profound in the L. J.

Reform des einzelnen Individuums. Zu diesem Zwecke stellte auch Confucius in seiner Lehre das Muster eines Edlen „kiün-tsï“ auf, in seiner Person, wie im Verhältnisse zu den Mitmenschen. Denn nur dann, wenn ein jeder sich so aufführen würde, wie es sich für ihn als Menschen überhaupt, als Mitglied der menschlichen Gesellschaft insbesondere, geziemt, war zu erwarten, daß auch die ganze Gesellschaft, als Gemeinschaft der einzelnen Individuen, geordnet sein wird, die kleine Gesellschaft als Familie, die große Gesellschaft als Staat. Denn nach chinesischer Ansicht ist die Familie nichts anderes als der Staat im kleinen und umgekehrt der Staat eine große Familie. Programmmäßig finden wir diese Gedanken in der sogenannten Großen Lehre (Ta-hiok) entwickelt, einer klassischen Schrift des V. vorchristlichen Jahrhunderts, deren Autor wohl nicht Confucius selbst, aber doch einer von seinen unmittelbaren Schülern war, zeitlich dem Confucius nahe stehend, und welche, als treuer Reflex der Lehre des Confucius, unbedingt für ein echtes Denkmal der Confucius'schen Schule anerkannt werden muß, [1]) das überdies auch einige, wenn auch nicht viele, echte Aussprüche des Confucius enthalten soll. Wohl enthält sie nicht, wie Pauthier annahm, ein System socialer Vervollkommnung, das nie seines Gleichen gehabt hat,“ [2]) vielmehr sind es, wie Legge sagt, nur Bruchstücke eines ursprünglichen Planes; auch sind ihre Grundsätze nicht neu, doch ewig wahr [3]) und solche, die sich unbedingt in dem öffentlichen (in der Regierung) wie dem privaten Leben eines einzelnen Individuums, bewähren müßten, wenn man sie auf dasselbe anwendete, ein Umstand, der sie der höchsten Aufmerksamkeit würdig erscheinen läßt. Chinesische Gelehrte, unter ihnen namentlich der vorerwähnte große Ču-hi, halten das Capitel I. der Großen Lehre für echt confucianisch, während das Übrige (X Cap.) nach ihnen in Form eines Commentars die Ansichten des Schülers Tseng-tsï (Sin) über das erste Capitel enthalten soll. [4])
Capitel I. lautet in wörtlicher Übersetzung:

1. Der großen Lehre Weg (Methode, Art und Weise, sie zu

---

[1]) Legge a. a. O. 27.

[2]) Pauthier, Chine pag. 185[2]: un système complet de perfectionnement social, qui, nous osons le dire, n'a jamais été égalé.

[3]) Legge a. a. O. 34.

[4]) Legge a. a. O. 26, der beides verwirft.

üben) besteht darin, der glänzenden Tugend [1] (wieder) zum Glanze zu verhelfen, besteht in der Erneuerung (Variante: sin = im Lieben) des Volkes, besteht im Feststehen im höchsten Guten.

2. Weiß (Jemand) festzustehen, so (dann) ist er fest; ist er fest, dann vermag er (äußerlich) ruhig zu sein; ist er (äußerlich) ruhig), dann vermag er (auch innerlich) beruhigt zu sein: ist er (innerlich) beruhigt, dann vermag er (alles) zu überlegen; überlegt er, dann vermag er zu erreichen.

3. Sachen haben Wurzel und Spitze, Angelegenheiten haben Ende und Anfang. Weiß man, was das Erste und Letzte ist, dann dürfte man dem (rechten) Wege nahe sein.

4. Des Altertums (Männer), welche es wünschten, der glänzenden Tugend im Reiche zum Glanze zu verhelfen (sie in dem ihr eigenen Glanze erstrahlen zu lassen), regelten zuerst ihr Reich; die, welche ihr Reich zu regeln wünschten, ordneten zuerst ihre Familie: die, welche ihre Familie zu ordnen wünschten, bildeten zuerst ihre Person aus: die, welche ihre Person auszubilden wünschten, läuterten (wörtlich: machten zurecht) zuerst ihr Herz (das nach chinesischer Anschauung Herr über den Körper ist); die, welche wünschten, ihr Herz zu läutern, machten zuerst ihre Gedanken aufrichtig; die, welche wünschten, ihre Gedanken aufrichtig zu machen, machten zuerst ihr Wissen erschöpfend (möglichst ausgedehnt, vollendet). Das Erschöpfendmachen des Wissens besteht im Erforschen der Dinge.

5. Sind die Dinge erforscht, dann wird das Wissen erschöpfend; ist das Wissen erschöpfend, dann werden die Gedanken aufrichtig; sind die Gedanken aufrichtig, dann wird das Herz geläutert; ist das Herz geläutert, dann wird die Person ausgebildet; ist die Person ausgebildet, dann wird die Familie geordnet; ist die Familie geordnet, dann wird der Staat geregelt; ist der Staat geregelt, dann ist alles unter dem Himmel (das ganze Reich) im Frieden (Ruhe)."

---

[1]) Unter der glänzenden Tugend ist hier die ideale, dem Menschen vom Himmel verliehene Natur zu verstehen, die durchaus vollkommen, erst im Entwickelungslaufe des Menschen (durch Mängel der physischen Constitution, Neigung zum Bösen und äußere Einflüsse) verkehrt wird und als solche dann einer Wiederherstellung des früheren Zustandes bedürftig ist, beim Einzelnen (namentlich dem Herrscher) und, durch sein Beispiel, auch bei den Übrigen. Hauptsächlich gilt dies hinsichtlich der fünf menschlichen Verhältnisse, die den Menschen so machen, wie er sein soll. Legge a. a. O. 356.

6. Vom Himmelssohne (dem Kaiser) bis auf den gemeinen Mann hielten einmütig alle die Ausbildung der Person für die Wurzel (Grundlage) von allem andern.

7. (Denn) einer, dessen Wurzel (hier: eigene Person) in Unordnung, und die Spitze (Familie, Staat, Reich) geregelt wäre, dürfte nicht existiren; daß aber dasjenige, was einem wesentlich (wichtig, werthvoll) ist, vernachlässigt, und dasjenige, was ihm gering ist, für wesentlich (wichtig) gehalten würde, ist gewiß noch nicht vorgekommen." —

Dieser Stelle entnehmen wir deutlich, was das Endziel der Lehre des Confucius war, sowie wie er sich den Plan vorstellte, der zu diesem Ziele führen sollte.

Sein Ziel war eine Reform der Menschheit (oder besser gesagt: der chinesischen Gesellschaft), durch welche letztere zur ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit, mit welcher die menschliche Natur im Anbeginn vom Himmel begabt war, zurückgeführt werden sollte. Die unerläßliche Vorbedingung, die einzig geeignet schien, diesen Zustand der allgemeinen Wohlfahrt, im physischen wie moralischen Sinne, zu bewirken, war Confucius eine gründliche Reform des einzelnen Individuums, namentlich der Person des Herrschers; letztere mußte aber wieder unbedingt auf Geradheit und Aufrichtigkeit gegründet sein, welche beide sich für den Chinesen eben mit dem Begriffe der Selbstvervollkommnung decken, wie auch das aus den Begriffen S e l b s t und v o l l k o m m e n, also Selbstvervollkommnung, zusammengesetzte Schriftzeichen soviel wie Geradheit, Aufrichtigkeit bedeutet. Man kann jedoch unmöglich gerade und aufrichtig sein, wenn man eine gründliche Kenntnis der Dinge, die in diesem oder jenem Falle in Betracht kommen, nicht besitzt.

Daher wird in letzter Reihe eine gründliche Kenntnis der Dinge verlangt, als erste Grundlage, auf welcher stufenartig die ganze Reform aufgebaut wird.

Näher ausgeführt lesen wir dasselbe Programm in der andern klassischen Schrift der Confucianischen Schule, dem Č u n g-Y u n g (der Mitte Unwandelbarkeit). Nach Ansicht der chinesischen Forscher, welcher auch Legge beipflichtet, [1]) von Confucius' Enkel und Schüler (nach Confucius' Tode war er Schüler

---

[1]) Legge a. a. O. 36.

des Tseng-tsī) Khung-ki, gewöhnlich Tsī-ssï genannt, herrührend, enthält es in seinen 33 Capiteln eine Anzahl erklärender Aussprüche des Confucius, hauptsächlich im Cap. XX., das eine Auseinandersetzung von Confucius' Ansichten über Regierung enthält (streng genommen bloß eine Beschreibung der musterhaften Regierung der beiden Gründer der Dynastie der Čeu, nämlich Wen-wang und Wu-wang's), welche jedoch zum Teil auch für Nichtherrscher, ja überhaupt für Jedermann von Nutzen sein können.[1])

Dasselbe lautet in Übersetzung:

Č. Y. 1. Ngai-kung fragte nach der Regierung.

2. Siehe S. 80.

3. Der Menschen (richtiger) Weg fördert (beschleunigt, erleichtert) die Regierung (ebenso, wie) der Erde (rechter) Weg das Pflanzenwachstum fördert. So eine Regierung ist (Mandschu: geli = dann) in der That ein Phu-lu (Mandschu: okjiha ulhôi adali kai = ist fürwahr wie Schilfrohr, d. h. entwickelt sich schnell.)

4. Daher beruht das Ausüben (wörtlich: machen) der Regierung auf den Leuten; die Leute nimmt er (der Herrscher, wählt er) nach (eigener) Person; die Person bildet er nach dem (rechten) Wege aus; den Weg (seinen Lebenswandel) bildet er durch Humanität (Pflichttreue) aus.

5. Human sein heißt Mensch sein (d. h. sich so verhalten, wie es sich für den Menschen geziemt), die Liebe zu den Nächsten (Verwandten) hält es (das Humansein) für etwas großes; Gerechtigkeit heißt (jeder Sache) gerecht werden[2]); verdienstvolle (Männer) zu ehren, hält sie für etwas großes; für der Liebe zu den Nächsten (Verwandten) Unterschiede, sowie der Ehrung der Verdienstvollen Abstufungen ist es der Brauch und das Ceremoniell (li), woraus sie entstehen.

6. Wenn diejenigen, welche untere (= untergeordnete) Stellen einnehmen, die Höheren für sich (ihr Vertrauen) nicht gewinnen, so wird es wohl nicht erreicht werden können, daß das Volk beherrscht werde (Mandschu-Übersetzung: irgen be dasaci ojorakô ombi = wird es nicht möglich sein, das Volk zu beherrschen.)

---

[1]) Legge a. a. O. 50.

[2]) Auch: gerecht sein heißt billig sein.

7. Daher ist es für den Edlen nicht möglich, die (seine) Person nicht auszubilden; gedenkt er (aber) die Person auszubilden, (so ist es ihm nicht möglich, den Eltern nicht zu dienen; gedenkt er den Eltern zu dienen),[1]) so ist es ihm nicht möglich, die Menschen nicht zu kennen; gedenkt er die Menschen zu kennen, so ist es ihm nicht möglich, den Himmel nicht zu kennen."

8. Der Prinzipien (Wege = tao), die alles unter dem Himmel (= das ganze Reich) durchdringen (d. h. die allgemein sind), giebt es fünf; wodurch sie ausgeübt werden, ist dreierlei; und zwar: des Fürsten und des Unterthans, des Vaters und des Sohnes, des Mannes und der Frau, des älteren und des jüngeren Bruders, der Freunde und der Genossen gegenseitiges Verhältnis; diese fünf sind die alles unter dem Himmel (das ganze Reich) durchdringenden Prinzipien; Wissen, Humanität und Mut (Standhaftigkeit, Energie), diese drei sind die alles unter dem Himmel durchdringenden (allgemeinen) Tugenden; wodurch man sie ausübt, ist (nur) Eines (ein und dasselbe bei allen, d. h. nach den Commentatoren eben die Aufrichtigkeit oder das Mittehalten in allem.)[2])

9. Einige kennen sie von Geburt an, andere kennen sie (ohne besondere Schwierigkeiten) durch Erlernung, andere kennen sie nach überstandenen Mühseligkeiten (Mandschu-Übersetzung: gingkafi = nachdem sie ihre Geistesbeschränktheit überwunden haben); erreichen sie es jedoch, sie zu kennen, so ist (ihr Wissen) einerlei (Mandschu: terei saha amala emu = das, was sie dann wissen, ist ein und dasselbe). Einige üben sie ruhig (als etwas ganz Natürliches) aus; andere üben sie aus, indem sie daraus Vorteil haben; andere üben sie unter Mühsalen und Anstrengungen aus; erreichen sie jedoch ihre Vollendung der Arbeit, so ist sie eine und dieselbe (d. h. was ihren Erfolg anlangt, so ist er einer und derselbe).

10. Der Meister sprach: Lieben zu lernen kommt dem Wissen nahe; mit Aufbietung aller Kräfte arbeiten (wörtlich: ausüben) kommt der Pflichttreue nahe; wissen sich zu schämen, kommt der Tapferkeit nahe.

11. Wer diese drei kennt, der weiß dann (schon), womit

---

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in der Mandschu-Übersetzung.

[2]) Legge, a. a. O. 407.

den (seinen) Körper auszubilden; weiß er, womit den Körper auszubilden, dann weiß er auch, womit die Menschen zu beherrschen; weiß er, womit die Menschen zu beherrschen, dann weiß er wohl (auch), womit des Reiches Staaten und Familien zu beherrschen.

12. Für jede Verwaltung von Staat und Familie im Reiche giebt es neun Richtschnuren, nämlich: den Körper ausbilden (= sich selbst vervollkommnen), verdiente (weise) Männer ehren, die Verwandten verwandschaftlich behandeln (d. h. die Eltern und Verwandten lieben), große Würdenträger hochachten, die Gremialbeamten (d. h. die übrige Beamtenschaft mit Ausschluß der hohen Würdenträger) für Körperteile halten und als solche (= rücksichtsvoll) behandeln, das ganze Volk wie Kinder ansehen, die hundert Arbeiter (d. h. aller Art Arbeiter und Künstler) kommen lassen (berufen), gegen Leute aus der Ferne (= Fremde) gütig sein, Vasallenfürsten im Herzen tragen (= lieben).

13. Bildet er seine Person aus (= vervollkommnet er sich selbst), dann wird der (rechte) Weg aufrechtgehalten; ehrt er verdiente Männer, dann giebt es keine Zweifel; behandelt er die Verwandten verwandtschaftlich, dann grollen die Väter (Mandschu: amjita d. h. Onkel = ältere Brüder des Vaters sowie Schwestermänner der Mutter) und Brüder, älter und jünger, (Mandschu: eshete d. h. jüngere Brüder des Vaters, dann jüngere Verwandtschaft überhaupt) nicht (hadern nicht gegen einander); hält er große Würdenträger hoch, dann giebt es keine Verwirrung (in der Verwaltung); behandelt er die Gremialbeamten (die übrige Beamtenschaft) rücksichtsvoll, dann ist der Literaten (= dieser Beamtenschaft) Erwiderung des Ceremoniells würdevoll (ernst); sieht er das ganze Volk wie Kinder an, dann muntern sich die hundert Familien (= das ganze Volk) gegenseitig (zum Guten) auf; läßt er die hundert Arbeiter (= Handwerker und Künstler aller Art) kommen, dann sind die Mittel für den Gebrauch hinreichend (d. h. dann hat man, was man braucht); ist er gegen Leute aus der Ferne gütig, dann kehren die vier Weltgegenden bei ihm ein (nehmen Zuflucht zu ihm); trägt er die Vasallenfürsten im Herzen (= liebt er sie), dann fürchtet ihn alles unter dem Himmel (oder: hat Ehrfurcht vor ihm).

14. Fasten und Reinigungen, volle (vollkommene d. h. tadellose) Kleidung, wenn es nicht ceremoniell (vorgeschrieben) ist, sich nicht rühren, (dies ist), wodurch er die (seine) Person ausbildet;

die Verleumdung entfernen und die Wollust (von sich) fernhalten, Güter geringschätzen und Tugend hochhalten, dies ist, womit er die Weisen aufmuntert; ihre Stellung ehrenvoll, ihr Einkommen gewichtig machen, an ihrer Liebe und ihrem Hasse teilnehmen, dies ist, womit er zur verwandtschaftlichen Behandlung der Verwandten antreibt; wird die Beamtenschaft vollzählig im Amte verwendet (Mandschu: hafan be geren obufi afabufi takôraburengge = Verwendung (Dienst), nachdem er die Beamten zahlreich gemacht und sie beschäftigt hatte), so ist dies, womit er große Würdenträger antreibt; gewichtiges Einkommen (als Entlohnung) für Loyalität und Treue ist, womit er die Literaten (die Beamtenschaft) antreibt; verwendet er sie zur Zeit, macht er ihre Abgaben leicht, so ist dies, womit er die hundert Familien (das Volk) antreibt; täglich besichtigen, monatlich prüfen, den Mundvorrath, sowie den sonstigen Lebensunterhalt, der (geleisteten) Arbeit angemessen machen, dies ist, wodurch er die hundert Arbeiter antreibt; die Fortgehenden begleiten, den Kommenden entgegengehen, die Guten beloben, dabei die Nichtkönnenden (Unfähigen) bemitleiden, dies ist, wodurch er sich gegen Leute aus der Ferne gütig zeigt; die vertilgten (wörtlich: abgeschnittenen) Geschlechter fortsetzen (wörtlich: anbinden), die zu Grunde gegangenen Reiche wieder ins Leben rufen (wörtlich: aufrichten), das in Unordnung Geratene ordnen, den Bedrohten beistehen, zur (bestimmten) Zeit sie (die Vasallenfürsten) in Audienz sowie (ihre) Abgesandte bei Hofe empfangen, die Fortgehenden schwer beladen (= reich beschenken), von den Kommenden wenig verlangen (wörtlich: leicht machen), (dies Alles ist) womit er die Vasallenfürsten im Herzen trägt (d. h. ihnen seine Liebe beweist).

15. Für jedwede Verwaltung von Staat und Familie im Reiche giebt es (gelten diese) neun Richtschnuren; womit man sie ausübt, ist (jedoch) eins und dasselbe (nämlich):

16. Jede Angelegenheit (muß) vorbereitet werden, dann steht sie fest; ist sie nicht vorbereitet, dann verfällt (mißlingt) sie; ist die Rede vorherbestimmt, dann stößt man nicht an; ist eine Angelegenheit vorherbestimmt, dann wird sie nicht verwickelt; ist die Handlungsweise vorherbestimmt, dann ist sie nicht fehlerhaft (Mandschu: icihi akô = ist makellos); ist der Weg vorherbestimmt, dann erfolgt keine Erschöpfung (d. h. man gerät in keine Sackgasse).

17. Wenn diejenigen, welche untergeordnete Stellen einnehmen, die Höheren (ihr Vertrauen) für sich nicht gewinnen, so wird es wohl nicht erreicht werden können, daß das Volk beherrscht werde. (Vgl. § 6.) Die Höheren für sich gewinnen, dafür giebt es einen Weg. Findet man kein Vertrauen bei Freunden und Genossen, so gewinnt man wohl (auch) die Höheren für sich nicht. (Auch) für das Vertrauenfinden bei Freunden und Genossen giebt es einen Weg. Ist man den Eltern nicht gehorsam, so findet man wohl (auch) kein Vertrauen bei Freunden und Genossen. (Auch) für den Gehorsam gegen die Eltern giebt es einen Weg: wendet er sich gegen seine Person, (kehrt er in sich selbst) und ist er (findet er, daß er . . . .) selbst nicht aufrichtig, so ist er wohl (auch) den Eltern nicht gehorsam. (Auch) für das Aufrichtigmachen seiner Person (auch: Aufrichtigsein in seiner Person) giebt es einen Weg: hat er nicht klare Einsicht ins Gute (d. h. weiß er nicht, was gut ist), dann ist er wohl (auch) in seiner Person (aber auch: gegen sich selbst) nicht aufrichtig (Mandschu: beye unenggi ome muterakô ombi d. h. die Person [er selbst] kann nicht aufrichtig sein).

18. Aufrichtigkeit (als absolute Eigenschaft) ist des Himmels Weg: Streben nach Aufrichtigkeit (wörtlich: es — sich — aufrichtig machen) ist des Menschen Weg. Aufrichtigkeit (auch: der Aufrichtige) strengt sich nicht an und trifft (doch) das Richtige, denkt nicht nach und erreicht doch : naturgemäß und ruhig den rechten Weg treffen — das ist der heilige Mann. Nach Aufrichtigkeit strebend (wörtlich: es — sich — aufrichtig machend) ist derjenige, der das Gute auswählt und daran festhält.

19. Weithin (ausgedehnt) lernt er es, genau fragt er darnach, sorgfältig denkt er daran, klar unterscheidet er es, ernstlich übt es au s.

20. Giebt es etwas, was er nicht gelernt hat, oder lernt er es und ist er nicht im stande (es zu erlernen), so hört er nicht auf; giebt es etwas, wonach er nicht gefragt hat, oder hat er darnach gefragt und es nicht erfahren, so hört er nicht auf; giebt es etwas, woran er nicht gedacht hat, oder hat er daran gedacht, es aber nicht erreicht (begriffen), so hört er nicht auf; giebt es etwas, was er nicht unterscheidet, oder unterscheidet er es, ist es ihm aber nicht klar, so hört er nicht auf; giebt es etwas, was

er nicht ausgeübt hat, oder hat er es ausgeübt, war es aber nicht ernstlich, so hört er nicht auf; vermag ein (anderer) Mensch es auf einmal, so macht (versucht) er es hundertmal; vermag ein (anderer) Mensch es auf zehnmal, so macht (versucht) er es tausendmal.

21. Wäre wirklich Jemand, der es vermöchte, diesen Weg (zu wandeln), wäre er auch dumm, er müßte erleuchtet werden, wäre er auch schwach, er müßte erstarken.

Fassen wir die einzelnen Gedanken dieses Capitels zusammen, so bekommen wir unter Einem auch die Einteilung der Lehre des Confucius, wie sie wohl Confucius selbst sich vorstellte und welche demnach als einzig richtig anerkannt werden muß. Ihr gegenüber müssen die verschiedenen europäischen Einteilungen, die wohl unseren Anschauungen, keineswegs jedoch den chinesischen, und noch weniger denen des Confucius entsprechen, als verfehlt bezeichnet werden.

Die Grundlage von allem ist nach Confucius also Geradheit und Aufrichtigkeit in eigener Person; selbst ein Resultat gänzlichen Gleichgewichtes und vollkommener Harmonie im Menschen, ist sie absolut wie relativ gut, ohne allen Mangel und korrekt in allen Leistungen.[1])

Ein solcher Zustand ist dem Himmel eigen, von dem er heiligen Männern unter den Menschen verliehen wird, und zwar von der Natur aus, ohne eigene Bemühung, auch ohne eigenes Zuthun. Mit ihm ist gleichzeitig ein höheres Wissen ohne Lernen verbunden. Confucius selbst glaubte, daß es im alten China solche Männer gab; es waren dies die altchinesischen Weisen, die Musterkaiser und Gründer der Dynastien. Zu seiner Zeit fand er sie nicht mehr und verwahrte sich wiederholt dagegen, wenn er selbst von seinen Schülern oder seinen Landsleuten für einen solchen gehalten oder erklärt wurde. —

Einem Heiligen kommt der Edle (kiün-tsï) am nächsten. Dieser hat seine Aufrichtigkeit nicht vom Himmel und von der Natur aus, sondern erwirbt sie selbst durch unablässiges, eifriges Streben und Lernen. Gegenüber dem Heiligen, dessen Weg eigent-

---

[1]) Legge a. a. O., 51.

lich nur dem Himmel eigen ist, von dem er nur wenigen Auserwählten zuteil wird, ist dies der eigentlich menschliche Weg. Die Aufrichtigkeit des Edlen besteht darin, daß er in allem dasjenige auswählt, was gut ist, und daran festhält. Sie ist das Resultat eines vorhergegangenen, ausgedehnten Studiums dessen, was gut ist, eifriger Nachforschungen darnach und sorgfältiger Erwägungen desselben, denen klares Unterscheiden des Guten und ernstes Üben desselben folgt. Die Art und Weise, wie einzelne dabei verfahren, ist nach dem Maße ihrer Anlagen sowie nach ihrem Charakter verschieden, der Erfolg ist jedoch bei allen ein und derselbe. Denn selbst ein Dummer muß nach der Überzeugung des Confucius bei unablässigem, aufrichtigem Streben schließlich erleuchtet werden.

Die Aufrichtigkeit ist es, wodurch der Mensch die drei allgemeinen Tugenden, Wissen, Humanität und Tapferkeit, mit ihren nächsten Stufen: Liebe zum Lernen, emsiges Üben der Humanität sowie Kunst sich zu schämen verwirklicht, um so seinen Pflichten gegen Herrscher, Frau, Vater, ältere Brüder, Genossen und Freunde zu genügen, also den fünf Grundverhältnissen der chinesischen Gesellschaftsordnung von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart, denen genau entsprochen zu haben nach Confucius das Zeichen eines vollkommenen Mannes ist. Denn nur wenn sie erfüllt sind, kann Jemand für sich ein ordentlicher Mensch, in der Gesellschaft ein guter Staatsbürger sein. Da jedoch die Regierung auf den Menschen beruht, wird diese genaue Erfüllung der Pflichten, die einem als Menschen und Mitglied der Gesellschaft auferlegt sind, wenn sie einmal allgemein geworden ist, gleichzeitig auch Grundlage von Harmonie, Ruhe und Aufschwung des ganzen Reiches, wie solche der Endzweck von Confucius' Streben waren.

II. Spezieller Teil.

1. Šing, der Heilige (Vollkommene).

Confucius glaubte, wie es scheint, an die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur, die, selbst ein Produkt des vollkommenen Himmels, eigentlich nicht anders als vollkommen sein konnte. Dieser ursprünglichen Natur nach sind alle Menschen gleich, wie wir dies aus L. J. XVII. 2 erfahren. Was die Verschiedenheit der menschlichen Natur, wie wir sie im menschlichen Leben finden, bewirkt, sind die äußeren Verhältnisse des Lebens mit ihren mehr oder weniger schädlichen Einflüssen. Daher sagt Confucius an der soeben erwähnten Stelle: „(Der Meister sprach:) Der Natur nach (= von Natur aus) sind sie (die Menschen) einander nahe; durch Übung (Lebenspraxis) entfremden sie sich gegenseitig." Die so eingetretene Verschiedenheit füllt alle Mittelstufen zwischen den beiden unbeweglichen Polen, die Confucius L. J. XVII. 3 als die höchste Weisheit und die tiefste Dummheit charakterisirt: „Der Meister sprach: Nur die höchste Weisheit (auch: Leute von höchster Weisheit) und die tiefste Dummheit (auch: Leute von . . .) verändern sich nicht." Vom Gesichtspunkte des Wissens beleuchtet finden wir diese verschiedenen Stufen L. J. XVI. 9, wo es heißt: „Khung-tsï sprach; Diejenigen, welche von Geburt an Wissen haben, sind die höchsten (Mandschu: uju = die ersten); die, welche durch Lernen Wissen erlangen, sind die Nächstfolgenden; die, welche beschränkten Geistes es erlernen, sind die weiter auf sie Folgenden: die, welche beschränkten Geistes sind und nicht lernen, diese sind (bilden) im Volke wohl die Untersten." Daß eigene Bildung diese Gegensätze mildern oder gar ausgleichen kann, entnehmen wir L. J. XV. 38, wonach „der Meister sprach: Giebt's Bildung, giebt's keine Klassen (keinen Rang)."

Wiewohl also Confucius im ganzen den beeinträchtigenden Einfluß der äußeren Verhältnisse auf die menschliche Natur anerkannte, deren ihr vom Himmel verliehene, gute Gaben durch denselben verdunkelt werden, so glaubte er nichtsdestoweniger an die Existenz einzelner Individuen, die sich ihre ursprüngliche Naturbeschaffenheit auch gegen diese schädlichen Einflüsse unversehrt erhalten können. Solche Individuen bezeichnet Confucius mit dem Namen šing d. h. ein Heiliger. Der chinesische Charakter dafür besteht aus den Zeichen für Ohr + Mund + gut und bezeichnet den Heiligen als ein Individuum, daß nur „Gutes spricht und hört“ und selbstverständlich infolge dessen auch nur Gutes übt, also in jeder Hinsicht vollkommen ist.

Confucius selbst hielt die altchinesischen Musterkaiser und Weisen für solche, wie wir aus einigen seiner Aussprüche zu schließen berechtigt sind, z. B. aus L. J. VI. 28. 1. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tsï-kung sprach: Wenn es Jemanden gäbe, der in ausgedehntem Maße dem Volke Wohlthaten erweisen würde, dabei imstande wäre, allen zu helfen: wie steht es damit? Kann er human heißen? Der Meister sprach: Was hätte das mit der Humanität zu schaffen (oder: wie sollte es sich hier — nur — um Humanität, Pflichttreue, handeln; Mandschu: ainahai gosingga teile ni = wie sollte er nur human sein)? Ist er nicht unbedingt ein Heiliger? Waren wohl die Kaiser Yao und Šün nicht auch dafür besorgt?“ L. J. VIII. 19 sagt der Meister vom ersteren: „Wie groß war Yao als Fürst, wie erhaben (majestätisch)! Nur der Himmel ist groß, nur Yao war ihm ähnlich,“ d. h. vollkommen, heilig wie er. Von Šün lesen wir dasselbe Č. Y. XVII. 1: „Der Meister sprach: Von wie großer Pietät war Šün! an Tugend war er ein heiliger Mann, an Würde war er Himmelssohn (Kaiser).“

Zu seiner Zeit fand er allerdings keinen solchen, wie er dies L. J. VII. 25. 1. ausdrücklich sagt. Seine Schüler und Zeitgenossen erklärten ihn selbst für einen heiligen Mann [1]; doch Confucius verwahrte sich ausdrücklich dagegen [2]) und bekannte nur darnach zu streben. Wie man jedoch nicht aufhörte, trotz dieser seiner Verwahrung, über Confucius zu urteilen, beweisen die Eulogien

[1]) Z. B. L. J. IX. 6, S. 12.

[2]) L. J. VII. 33, S. 102.

in Č. Y. XXX., XXXI. und XXXII., die allgemein auf Confucius gedeutet werden, der später geradezu für das Ideal eines „Heiligen“ erklärt wurde.

2. Kiün-tsï, der Fürstensohn, d. h. der Edle, der Gentleman.

Die soeben berührte Stelle L. J. VII. 25. 1. lautet: „Der Meister sprach: Einen heiligen (vollkommenen) Mann habe ich, wie ich glaube (wohl), nicht zu sehen bekommen; einen Edlen (kiün-tsï) zu sehen bekommen, das würde mir genügen (Mandschu: inu joo kai; der chinesische Text ssï-kho-i = das kann wohl sein).

Daselbst L. J. VII. 25. 2 heißt es weiter: „Der Meister sprach: Einen (absolut) guten Menschen habe ich (wohl) nicht zu sehen bekommen; einen von Festigkeit (Jemanden, der charakterfest wäre) zu sehen bekommen, das würde mir genügen (Mandschu-Übersetzung und der chinesische Text wie früher).

L. J. VII. 25. 3: „Nicht haben, dabei machen, als ob man hätte; leer sein, dabei machen, als ob man voll wäre; beengt sein, dabei machen, als ob man frei wäre: schwer dürfte es (für einen solchen) sein, Festigkeit zu haben!“ —

Confucius, der zu seiner Zeit keine vollkommenen, heiligen Menschen gefunden zu haben bekennt, erklärt sich zufrieden, wenn es ihm gelingen könnte, einen Edlen zu finden.

Der Weg des Edlen ist, wie gesagt wurde, der eigentlich menschliche Weg, indeß der Weg des Heiligen immer nur auf einige, vom Himmel besonders Bevorzugte, beschränkt bleibt. Nichtsdestoweniger ist auch er durchaus nicht leicht, und Confucius, der erklärt hat, nach dem Wege des Heiligen zu streben, erklärt L. J. VII. 32 den Weg des Edlen noch nicht erreicht zu haben: „Der Meister sprach: Was literarische Ausbildung anlangt, so giebt es nichts, worin ich nicht wie andere Menschen wäre (d. h. worin ich mich nicht mit Jedermann messen könnte); in eigener Person als Edler zu handeln, das habe ich (jedoch) noch nicht erreicht,“ wiewohl er sein ganzes Leben hindurch nur darauf hin arbeitete.

Was er so, wenigstens nach seinem bescheidenen Urteile, in eigener Person nicht erreichen konnte, das versuchte er in seiner Lehre, indem er in derselben das Ideal eines sittlichen Menschen in der Person des Fürstensohnes, kiün-tsï, aufstellte, wie sein Ausdruck für den Edlen lautet, als Gegensatz zum

„kleinen Menschen“ (siao-žin), wie der gemeine Mensch genannt wird.

Als Ideal eines Menschen nimmt der kiün-tsï in der Lehre des Confucius natürlich die erste Stelle ein und ist seiner Person der bei weitem größte Teil der Aussprüche des Confucius gewidmet.

Was Confucius von seinem Gentleman, wie vielleicht der Ausdruck kiün-tsï am passendsten zu übersetzen wäre, im allgemeinen verlangt, ist das gänzliche Gleichgewicht des Äußern mit dem Innern, eine gleichmäßige Entwickelung des Wesens wie der Akzidentien.

Wir lesen so L. J. VI. 16: „Der Meister sprach: Hat natürliche Beschaffenheit Übergewicht über die Bildung, dann ist es ein Ungebildeter; hat Bildung Übergewicht über die Natur, dann ist es ein Schreiber (Mandschu: miyamišakô = Verzierung, Anstrich); halten Bildung und Natur sich Gleichgewicht, dann ist es ein Gentleman.“ Als Begründung dazu können die Worte L. J. XVII. 12 aufgefaßt werden, wonach „der Meister sprach: (Einen, dessen) Äußeres würdevoll ist, dabei (sein) Inneres den Schwächling (verrät), kann man mit einem gemeinen Menschen vergleichen (ihm gleichstellen); verhält es sich denn mit ihm nicht in der That, wie mit dem Diebe, der einbricht (wörtlich: sich durchgräbt) oder sich einschleicht (über die Mauer kriecht)?“ d. h. hat er nicht, wie der Dieb, zu befürchten, daß er jeden Augenblick ertappt, dabei seine Nichtigkeit erkannt wird?

Andere Aussprüche belehren uns des Näheren über die Einzelheiten. Was zunächst das Wesen anlangt, darf nach L. J. XII. 4 selbst genaue Untersuchung nichts Unrichtiges zu Tage fördern. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Ssï-ma-nieu fragte nach dem Gentleman. Der Meister sprach: Ein Gentleman ist nicht besorgt (bekümmert) und hat keine Furcht. (Ssï-ma-nieu) sprach: Ist er (Jemand) nicht besorgt und hat er keine Furcht, verschafft ihm dies wohl den Namen eines Edlen? Der Meister sprach: Wenn er innerlich untersucht ohne Makel ist (befunden wird), wozu wäre er besorgt, wozu hätte er Furcht?“ Dies zu erreichen dient eben die Bildung, von der es L. J. VI. 25 (= L. J. XII. 15) heißt: „Der Meister sprach: Wenn der Edle (sein) ausgedehntes Lernen auf Bildung richtet, dasselbe jedoch mit Brauch und Ceremoniell (li) einschränkt, so kann er wohl auch die Grenzen

nicht überschreiten (d. h. vor Überschreitungen sicher sein).“ Dieses Einschränken des Studiums durch die Vorschriften der Sitte (Anstand, Schicklichkeit) hat den Zweck, wie überall, auch hier das rechte Maß zu bestimmen, wie wir von diesem Zwecke aus L. J. VIII. 2. 1. erfahren. Denn ohne solche Einschränkung werden selbst die schönsten Eigenschaften zu Untugenden. L. J. VIII. 2. 1. lautet: „Der Meister sprach: Ehrerbietigkeit ohne Schicklichkeit (Anstand) wird lästig (wörtlich: Ist man ehrerbietig, dabei unschicklich, so wird man . . .); Vorsichtigkeit (wörtlich: ist man . . .) ohne Schicklichkeit wird zur Furchtsamkeit; Mut (Tapferkeit) ohne Schicklichkeit wird zur Unruhestiftung; Geradheit ohne Schicklichkeit wird zur Grobheit (Mandschu: šofoyon = Übereilung).“ Einiges ist ohne Anstand geradezu unmöglich, wie es L. J. XX. 3 von der Festigkeit heißt: „Der Meister sprach: Erkennt man nicht die Fügung (des Himmels), so kann man fürwahr nicht für einen Edlen gehalten werden. (Mandschu: aini ambasa saisa ombi = wie ein kiün-tsï sein?); kennt man die Schicklichkeit (Anstand, gute Sitte) nicht, so kann man fürwahr nicht feststehen (wörtlich: so hat man nicht, wodurch festzustehen); kennt man die Worte nicht, so hat man fürwahr nichts, wodurch die Menschen zu kennen.“

Daher wendet der Edle, der sich nach L. J. XII. 1 (s. S. 133 f.) überhaupt in all seinem Denken und Thun von der guten Sitte, als der sichersten Grundlage seiner Aufführung als Mensch, leiten läßt, dieselbe auch auf das Lernen an, um so mehr, als er den aus dem Lernen resultirenden Zustand des Wissens für eine der drei Haupttugenden des Edlen hält.

In gleicher Weise dient freilich auch umgekehrt das Lernen (Studium) dazu, das richtige Maß in allem zu bestimmen und so die Tugend zu vervollkommnen, die sonst, ohne diese Regulierung, ebenfalls nur verderben würde, wie L. J. XVII. 8, zum Teil mit L. J. VIII. 2. 1 fast gleichlautend, beweist: „Der Meister sprach (zum Schüler Tsï-lu): Yeu (der eigentliche Name des Tsï-lu), hast du wohl von der sechs Worte sechs Schattenseiten (wörtlich: Umnebelungen) gehört? (Tsï-lu) antwortete und sprach: Noch nicht, fürwahr! Bleibe, ich teile sie dir mit. Humanität (Pflichttreue) lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Dummheit; Weisheit lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Unbeständigkeit (Wankelmut oder auch

Zerstreutheit; Mandschu: cihai = Willkür); Treue lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist das Ausgeplündert- (Mißbraucht-)werden (Mandschu: ebderen = Unrechtleiden, Verderben); Geradheit lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Grobheit (Mandschu: šofoyon = Übereilung); Tapferkeit lieben und nicht lieben zu lernen, dessen Schattenseite ist Excentricität."

Nach L. J. II. 15 ist sogar das bloße Nachdenken ohne gleichzeitiges Lernen gefährlich: „Der Meister sprach: Lernt man, ohne dabei zu denken, so ist es umsonst; denkt man, ohne dabei zu lernen, so ist es gefährlich." Confucius hatte in dieser Hinsicht eigene Erfahrung nach L. J. XV. 30: „Der Meister sprach: Ich habe immer den ganzen Tag nicht gegessen und die ganze Nacht nicht geschlafen, um nachzudenken — ohne jeglichen Nutzen; es ist fürwahr nicht so, wie wenn man lernt."

Der Zweck des Studiums ist für den Edlen allerdings keine Vielwisserei, sondern nur allseitige Erkenntnis des Guten zu dem Behufe, sich dasselbe anzueignen und es dann selbst auszuüben. Auch das Studium der Literatur (Klassiker), auf welches, wie wir gehört haben, Confucius so viel Gewicht legte, hat für Confucius nur dann einen Sinn, wenn es diesem Zwecke dient. Sonst ist es nur nebensächlich und kann sogar entbehrt werden, da es anderweitig hinreichend ersetzt werden kann. So lautet mindestens der interessante Ausspruch des Confucius L. J. I. 6: „Der Meister sprach: Die Jugend übe, wenn sie zu Hause ist, Pietät (gegen die Eltern) wenn sie draußen ist, habe sie Achtung (gegen Ältere); sie sei sorgfältig und treu, umfasse mit ihrer Liebe die Menge (= liebe Alle) und liebe die Humanität (Pflichttreue); wenn sie so handelt und noch darüber Kraft hat, dann wende sie dieselbe auf das Studium der Literatur an." Im selben Sinne sagt Confucius auch L. J. I. 14: „Diejenigen, die den (rechten) Weg haben, oft besuchen und dadurch sich selbst bessern, kann schon (wörtlich: am Ende) fürwahr Liebe zum Lernen genannt werden." —

Zu diesem Zwecke der Selbstvervollkommnung gesellt sich nach L. J. VI. 28. 2 auch die Vervollkommnung Anderer: „Der Pflichttreue (Humane) nun," heißt es hier, „indem er selbst festzustehen wünscht, macht die Menschen (= Andere) feststehen;

indem er selbst vorzudringen wünscht, macht er die Menschen vordringen." —

Beide Zwecke sind wichtig genug, ein sorgfältiges Lernen zu erheischen, wie das L. J. VIII. 17 empfiehlt: „Der Meister sprach: Lerne, als ob du (nicht nur das Angestrebte) nicht erreichtest, (sondern) auch befürchtetest, das zu verlieren (, was du schon erreicht hast)." Denn sorgfältiges Lernen verfehlt selten sein Ziel nach L. J. IV. 23: „Der Meister sprach: Solche, die Vorsicht [1]) anwendend es (= Etwas) verfehlen, sind wohl selten." Mit Sorgfalt muß jedoch auch unablässiges Fortschreiten Hand in Hand gehen, da jeder Stillstand auch hier nur einen Rückschritt bedeutet, dagegen selbst der kleinste Schritt nach vorwärts ein Fortschritt ist. L. J. IX. 18 vergleicht Confucius in dieser Hinsicht das Lernen mit Dammschüttung: „Der Meister sprach: Es [2]) gleicht dem Dammmachen; halte ich inne, ohne noch einen (d. h. den letzten) Korb zur Vollendung (des Dammes) aufzuschütten, so ist das mein Aufhören; es gleicht der ebenen Erde; wenn ich auch (nur) einen Korb aufschütte und (so) vorwärtskomme, so ist es mein Fortschritt."

Hierin entsprach Confucius sein Lieblingsschüler Yen-yuen (= Hoei) vollkommen, wie seine L. J. IX. 20 enthaltenen Worte beweisen, womit er des Hoei nach dessen Tode gedachte: „Der Meister sprach über Yen-yuen redend: Schade, ach! ich sah wohl sein Vorwärtsschreiten, ich sah jedoch noch nicht (= nie) sein Stillstehen."

Fortschritt im Lernen schließt freilich das Streben aus, früh fertig zu werden, wie dies Confucius L. J. XIV. 47 an seinem Boten rügte. Wir lesen hier: „Ein Junger aus dem Dorfe Kiuet überbrachte (des Meisters) Aufträge (Botschaften). Jemand fragte nach ihm und sprach: Hat er wohl einen Fortschritt gemacht? Der Meister sprach: Ich sehe sein Verweilen auf dem Orte (der

---

[1]) Das chinesische yük bedeutet eigentlich: sich beschränken, mäßigen, wie auch die Mandschu-Übersetzung boljonggo de = bei Mäßigung hat. Die Beschränkung kann sich jedoch verschieden äußern, so daß die Übersetzung mit Vorsicht als richtig gelten kann.

[2]) Das hier fehlende Substantiv, das von den Commentatoren als Lernen, von den älteren als Tugendüben ergänzt wird (Legge, a. a. O. 222. Anm.), läßt diese Stelle als Bruchstück eines Gespräches, und zwar aus dessen Verlaufe, erscheinen.

Erwachsenen und nicht im Winkel, wie ihm als Jungen zukommt); ich sehe sein Zusammengehen mit den früher Geborenen (Älteren, indeß er als jüngerer ein wenig hinter ihnen gehen sollte). Er ist nicht Einer, der Fortschritt sucht, sondern Einer, der es wünscht, rasch fertig (= ein fertiger Mann) zu werden."

Als den sichersten Weg des Lernens bezeichnet Confucius L. J. XV. 15. häufiges Fragen nach Allem: „Der Meister sprach: Wer nicht sagt: Wie verhält es sich damit? wie verhält es sich damit?, mit dem hätte (= wüßte) ich schließlich fürwahr nicht, was anzufangen." Confucius stellte auch hierin seinen soeben erwähnten Lieblingsschüler Hoei als Muster auf L. J. IX. 19: „Der Meister sprach: Rede ich über etwas, derjenige, der dabei nicht lässig ist, ist dies wohl nicht der Hoei?"

L. J. XIV. 25 heißt es: „Der Meister sprach: Des Altertums Lernende (= die im Altertume lernten, thaten es) wegen ihrer selbst (d. h. wegen eigener Vervollkommnung); der Jetztzeit Lernende (= die jetzt lernen, thun es) wegen der Leute (= um vor Anderen damit zu leuchten)." Ersteres war edel und entsprach auch der Ansicht des Confucius vom Lernen, die er L. J. VI. 11 seinem Schüler Tsï-hia mit den Worten empfiehlt: „Der Meister redete Tsï-hia an und sprach: Du sei nach Art des Edlen (kiün-tsï) gelehrt, sei jedoch nicht ein Gelehrter nach Art des Gemeinen (siao-žin)."

Zur Art des Gemeinen gehört es auch, des persönlichen Vorteiles halber zu lernen, weshalb Confucius auch dies verwarf. L. J. II. 18 lesen wir darüber: „(Der Schüler) Tsï-čang suchte im Lernen (sein) Einkommen (d. h. lernte bloß des Einkommens halber, ein Amt zu erhalten). Der Meister sprach: Lerne viel und entferne (so) die Zweifel (die du hast); wenn du von dem Übrigen (d. h. den Sachen, an denen du keinen Zweifel hegst) bedächtig sprichst, so thust du deinen Tadel gering (d. h. findest du wenig Tadel); siehe viel und halte das Gefahrvolle ferne; wenn du das Übrige bedächtig ausführst, dann thust du deine Reue gering (wirst wenig zu bereuen haben). Wenn Worte wenig Tadel (erfahren), Handlungen wenig Reue (nach sich ziehen): darin (w : in dessen Mitte) dürfte Gewinn beruhen."

Es empfiehlt sich wohl immer und überall zu lernen, doch reichen schon drei Jahre aufrichtigen Strebens und Lernens hin, sich hinlängliches Wissen anzueignen, wie wir L. J. VIII. 12 ent-

nehmen: „Der Meister sprach: Drei Jahre lang studieren und nicht zum Erfolg [1]) gelangen, (so etwas) ist gewiß nicht leicht zu finden.“ —

Lernen bringt Wissen, eines der drei Hauptpostulate des Edlen. Das Wissen soll aufrichtig sein, d. h. man soll sich wohl dessen bewußt sein, was man weiß, aber auch dessen, was man nicht kennt; im Letzteren soll man dann nach L. J. XIII. 3 [2]) zurückhaltend sein. Dahin definirt Confucius das Wissen nach L. J. II. 17: „Der Meister sprach: Yeu! (der Name des Schülers Tsï-lu), soll ich dich das Wissen lehren? Weißt du es (= etwas), so mache (= stelle) dich wissend, weißt du es nicht, so mache (stelle) dich nicht wissend; dies ist (= heißt) Wissen fürwahr.“ — Dem ausgedehnten Lernen, das, wie gesagt, vorhergehen soll, entspricht auch ausgedehntes Wissen, welches nach L. J. XX. 3 [3]) auf die Kenntnis des Himmels sowie seiner Fügung, die Kenntnis der Leute — vgl. L. J. XII. 22, wo Confucius das Wissen als Kenntnis der Leute definirt (in der Vergangenheit — die Geschichte — sowie in der Gegenwart) — ihrer Handlungen wie ihrer Worte, schließlich (eigentlich in erster Reihe) auf die Kenntnis seiner selbst sowie seiner Pflichten, als einzelnes Individuum sowie als Mitglied der Gesellschaft, sich erstrecken soll. Der Edle bleibt wohl nicht einmal bei der Kenntnis dieser Dinge stehen, da nach L. J. VI. 18 es heißt: „Der Meister sprach: „Einer, der es (etwas) weiß, ist nicht wie Einer, der es liebt; Einer, der es liebt, ist nicht wie Einer, der sein Vergnügen daran hat.“ Doch bietet schon das bloße Wissen eine hinreichende Grundlage, die den Edlen einerseits nach L. J. IX. 28 [4]) der Zweifel überhebt, andererseits ihm für die Auswahl des Guten, die, behufs Selbstvervollkommnung, der rechten Erkenntnis folgen soll, die nötigen Mittel

---

[1]) kuk kann auch geradezu Einkommen bedeuten, was hier vom Standpunkte des Confucius jedoch kaum zulässig erscheint. Faber, a. a. O. 16 übersetzt: Wer drei Jahre lernt, ohne es zu etwas zu bringen, kommt nicht leicht dazu, was ebenfalls dem Standpunkte des Confucius nicht entspricht. Mandschu-Übersetzung bietet: fulun be gônirakôngge be = Einen, der (nach dreijährigem Studium) nicht an Einkommen denkt, ist es nicht leicht zu finden; darnach gehörte der Ausspruch mit zur Charakteristik des Verfalles zur Zeit des Confucius; diese Übersetzung beruht wohl auf einer andern Lesart, wie sie auch Ču-hi vorschlug (Legge, a. a. O. 212).

[2]) Siehe S. 54.

[3]) Siehe S. 123.

[4]) Siehe S. 143. Anm.

bietet, auf den rechten Weg zu gelangen. Denn nach L. J. XV. 31 sprach der Meister: „Der Edle zieht den (rechten) Weg in Beratung, er zieht nicht das Essen in Beratung (= denkt nicht an's Essen). Nehmen wir z. B. das Ackern — vielleicht daß Hunger inmitten desselben sitzt; nehmen wir das Lernen — vielleicht daß Vorteil inmitten desselben sitzt: der Edle ist für den rechten Weg besorgt, Armut macht ihm keine Sorge." Diese Sorge für den rechten Weg erklärt sich aus dessen Wichtigkeit im menschlichen Leben, wie wir von ihr namentlich aus L. J. IV. 8 erfahren: „Der Meister sprach: Am Morgen den (rechten) Weg hören und Abends sterben, das geht wohl," d. h. wenn derjenige, der am Morgen den rechten Weg gehört hat, Abends sterben sollte, so kann er ruhig sterben in der Zuversicht, seiner Lebensaufgabe entsprochen zu haben. —

Der rechte Weg deckt sich mit dem goldenen Mittelwege, auf dem nach Č. Y. 2 der Edle sich bewegt: „Čung-ni (Confucius) sprach: Der Edle beharrt unwandelbar in der Mitte, indeß der kleine (gemeine) Mann sich dem unwandelbaren Verharren in der Mitte widersetzt; des Edlen Verharren in der Mitte ist (besteht darin), daß er als Edler immer in der Mitte verweilt (d. h. zu jeder Zeit und in Allem an dem goldenen Mittelwege festhält); des Gemeinen Verharren in der Mitte (dagegen) ist (besteht darin), daß er als kleiner (gemeiner) Mann ohne Bangen und Furcht ist."

Wie schwierig es ist, in Allem die rechte Mitte zu halten, beweist Č. Y. 3, das „die Mittelwegigkeit" als die höchste Tugend hinstellt: „Der Meister sprach: Die Unwandelbarkeit der Mitte dürfte wohl das Höchste sein. Daß das Volk selten imstande ist (sie zu üben), dürfte (schon) lange her sein." [1]) Die im zweiten Satze enthaltene Klage des Confucius finden wir um so erklärlicher, wenn wir hören, daß Confucius L. J. XV. 3 über den Verfall der Tugend überhaupt klagt: „Der Meister sprach: Yeu (= Tsï-lu)! Die, welche die Tugend kennen, dürften wenige (rar) sein!" Um so seltener mußte naturgemäß die höchste Tugend sein.

[1]) Dem Sinne nach dasselbe, dem Texte nach mit einigen Abweichungen, wiederholen sich diese Worte L. J. VI. 27 (jedenfalls die Quelle von Č. Y.). Hier heißt es: „Der Meister sprach: Die Unwandelbarkeit der Mitte (= das unwandelbare Verharren in der Mitte) als Tugend dürfte wohl das Höchste sein (obenan stehen). Daß sie im Volke selten ist, mag lange sein." Ohne diese Parallelstelle könnte der letzte Satz in Č. Y. 3 auch bedeuten: „Das Volk dürfte selten imstande sein, darin lange zu verharren (sie lange zu üben)."

Kommt sie nichtsdestoweniger vor, so ist sie ein untrügliches Zeichen der Festigkeit ihres Trägers, des Edlen, zu dessen charakteristischen Merkmalen die Festigkeit mitgehört. Denn nach L. J XV. 36 sagte Confucius: „Der Edle ist charakterfest und nicht (bloß) in Worten aufrichtig (d. h. ein Mann von Wort)." [1]) Die Festigkeit selbst ist wohl noch nicht alles, aber schon viel, wie L. J. VII. 25. 2. beweist: „Der Meister sprach: Einen guten Menschen habe ich wohl nicht zu sehen bekommen; einen zu sehen bekommen, der Festigkeit hat, das würde mir genügen (Mandschu: inu joo kai; chinesisch: ssï-kho-i = das ist wohl möglich)," mit den weiteren Ausführungen in L. J. VII. 25. 3: „Nicht haben, dabei machen (= sich stellen), als ob man hätte; leer sein, dabei machen, als ob man voll wäre; beschränkt sein, dabei machen, als ob man frei wäre: schwerlich dürfte (ein solcher) fest sein." Und doch ist es Festigkeit, die freilich etwas anderes ist als Stärke, ohne welche nichts in der Welt bestehen kann. Sie wird als Ausdauer bei den Thieren geschätzt, wie es L. J. XIV. 35 heißt: „Bei Khi (Name eines Pferdes des Altertums, das im Tage bis 1000 chin. Meilen durchlief, daher sein Name dann überhaupt auf ein schnelles Roß angewendet wurde) preist man nicht seine Stärke, man preist (vielmehr) seine Tugend (seine Trefflichkeit, Ausdauer im Laufe)." Sie braucht sogar der Zauberer oder Arzt (, deren Beschäftigung bekanntlich in China durchaus nicht als ehrenvoll galt) nach L. J. XIII. 22: „Der Meister sprach: Des Südens Leute haben einen Spruch, der lautet: Ein Mensch ohne Festigkeit (Ausdauer) kann (nicht einmal) den Zauberer oder Arzt abgeben. Gut! (= wie richtig!) (denn) festigt er nicht seine Tugend, so erntet er davon wahrscheinlich (nur) Beschämung (Cit. aus dem Buche der Wandlungen XXXII. 3.)". Um so eher muß sie ein Edler besitzen, da nach L. J. XV. 26 „Der Meister sprach: Schöne Worte verwirren die Tugend; Ungeduld im Kleinen verwirrt große Pläne." Freilich kann auch die Festigkeit des Menschen verschiedener Art sein; nach Ansicht chinesischer Autoren trägt nämlich die eigene Beschaffenheit eines Landes sowie seine Naturverhältnisse wesentlich dazu bei, auch die Natur der Bevölkerung verschieden zu gestalten. Daraus resultirt dann umgekehrt auch die Vorliebe verschiedener Naturen

---

[1]) Legge a. a. O. 305 übersetzt: The superior man is correctly firm and not firm merely.

für verschiedene Naturelemente, wie die Chinesen überhaupt davon überzeugt waren und wie wir ähnliches auch aus einem Ausspruche des Confucius erfahren. L. J. VI. 21 heißt es nämlich: „Der Meister sprach: Weise haben ihr Vergnügen am Wasser, Pflichttreue (Humane) haben ihr Vergnügen an Bergen; Weise sind rührig (wie Wasser), Pflichttreue sind ruhig (bewegungslos wie Berge); Weise sind heiter (Folge ihrer Rührigkeit), Pflichttreue sind langlebig (Folge ihrer Ruhe)." Dieser Ansicht der Chinesen entspricht auch, was wir Č. Y. X. hinsichtlich der Festigkeit des Menschen lesen:

Č. Y. X. 1: Tsï-lu fragte nach der Stärke.

2. Der Meister sprach: Soll es der südlichen Seite (Gegend) Stärke sein? Soll es der nördlichen Seite (Gegend) Stärke sein? oder soll es deine Stärke sein?

3. Mit Großmut (Nachsicht) und Milde belehrend, die Prinzipienlosigkeit (= die erfahrene Unbill) nicht vergelten, ist der südlichen Seite (Gegend) Stärke (Energie); der Edle verharrt in ihr.

4. Auf Eisen und Leder (gleich) einer Matte (gebettet) sein und sterben ohne Reue zu empfinden, ist der nördlichen Seite Stärke; die Starken verharren in ihr.

5. (Das Eine ist zu wenig, das Andere zu viel); daher ist der Edle harmonisch, ohne auszuschweifen (befolgt in allem die Harmonie, ohne irgendwo das rechte Maß zu überschreiten) — wie stark ist seine Festigkeit! Er steht in der Mitte, ohne sich auf (die eine oder andere) Seite zu neigen: wie stark ist seine Festigkeit! Ist Ordnung (tao = der rechte Weg) im Staate, so ändert er nicht (sein Verhalten aus der Zeit der) Zurückgezogenheit; wie stark ist seine Festigkeit! Ist Unordnung (wu-tao) im Staate, so ändert er sich bis zum Tode nicht; wie stark ist seine Festigkeit!

Das unwandelbare Verharren in der Mitte ist jedoch nicht bloß ein Zeichen der Festigkeit, sondern in ihm bekundet sich auch die wahre Weisheit und Tüchtigkeit des Menschen. So heißt es Č. Y. VII.: „Der Meister sprach: Die Menschen sagen alle: Wir sind weise: verdrängst du sie jedoch und treibst sie in Netze, Schlingen, Fallen und Gruben, da wissen sie fürwahr nicht, ihnen zu entkommen. Die Menschen sagen alle: Wir sind weise; wählen

sie (jedoch) in der Mitte zu verharren, so sind sie nicht imstande, einen Monat lang (daran) festzuhalten.“ Eine Ausnahme hierin machte der schon wiederholt erwähnte Lieblingsschüler des Confucius Yen-yuen, dem Confucius Č. Y. VIII. nachrühmt: „Der Meister sprach: Hoei als Mensch wählte die Unwandelbarkeit der Mitte: erfaßte er (nun) ein (= etwas) Gutes, so preßte er es fest an seine Brust und trug es, ohne es (wieder) zu verlieren.“ —

Der rechte Weg fängt mit der Besserung eigener Person an. Nach L. J. XV. 20 sprach nämlich der Meister: „Der Edle sucht es (= Alles) in sich selbst, der gemeine Mensch sucht es in (anderen) Menschen.“ Dasselbe auszudrücken bedient sich Confucius Č. Y. XIV. 5 des Vergleiches mit dem Bogenschützen: „Der Meister sprach: Der Bogenschütze hat eine (gewisse) Ähnlichkeit mit dem Edlen: Verfehlt er damit das Ziel (wörtlich: die Vögel čing und ngao, zwei kleine, scheue Vögel, die schwer zu schießen waren und deren Bilder daher in der Mitte der Zielscheibe abgebildet wurden), so kehrt und sucht er es (den Fehler) in sich selbst.“ L. J. XV. 14 aber heißt es: „Der Meister sprach: Verlangt (aber auch: tadelt) man von (an) sich selbst viel (wörtlich: dicht) dabei wenig (wörtlich: dünn) von (an) den Menschen, so entfernt man wohl Verdruß.“ Daher gehört nach Confucius zu den Regeln der Selbstvervollkommnung, was er L. J. I. 8, 2—4 sagt: „Mache zum Ersten (Hauptsächlichsten) Aufrichtigkeit und Treue, habe keine Freunde, die nicht so sind, wie du selbst, und hast du einen Fehler begangen, so schäme dich nicht, dich zu ändern (bessern).“ Denn nach L. J. XV. 29 sagte der Meister: „Fehlen und sich nicht ändern (bessern), das heißt wohl (erst) Fehler.“ Besser freilich, als die schon begangenen Fehler gut zu machen, ist es, die Fehler rechtzeitig zu meiden. In dieser Hinsicht heißt es L. J. XVI. 7: „Khung-tsï sprach: Der Edle hat dreierlei (, wovor er sich) in acht nimmt: zur Zeit der Jugend, wo Blut und Atem (= die körperlichen Kräfte) noch nicht gefestigt sind, beruht seine Behutsamkeit auf Wollust (d. h. gilt seine Behutsamkeit der Wollust; Mandschu: boco de targambi = er nimmt sich vor Sinnlichkeit, Wollust in Acht); hat er seine Stärke (Reife) erreicht (d. h. ist er erwachsen, mannbar geworden) und sind Blut und Atem dann gestärkt, so beruht seine Behutsamkeit auf Streit (d. h. gilt seine Behutsamkeit dem Streit, er nimmt sich vor Streitsucht in acht); hat er sein Greisenalter

erreicht, (d. h. ist er alt geworden) und sind Blut und Atem schon geschwunden, so beruht seine Behutsamkeit auf Habsucht (gilt seine Behutsamkeit der Habgier, er nimmt sich vor Habgier in acht)."

Der nächste Zweck von all dem ist, wie gesagt wurde, die Selbstvervollkommnung, doch nicht ausschließlich; denn der Edle hat es bei allem, was er vornimmt, auch darauf abgesehen, durch eigenes Beispiel Andere zu beeinflussen und so durch eigene Selbstvervollkommnung auch zu ihrer Vervollkommnung beizutragen. Wir lesen so L. J. XIV. 45: „Tsï-lu fragte nach dem Edlen (kiün-tsï). Der Meister sprach: Er bessert (bildet aus, vervollkommnet) sich selbst, um respektvoll zu sein. (Tsï-lu) sprach: So und genug? (Der Meister) sprach: Er bessert sich selbst, um die Menschen (= Andere) zu beruhigen. (Tsï-lu) sprach: So und genug? (Der Meister) sprach: Er bessert sich selbst, um „die Hundert Familien" (= das ganze Volk) zu beruhigen; sich selbst bessern, um „die Hundert Familien" (= das ganze Volk) zu beruhigen: haben wohl (die alten Muster-Kaiser) Yao und Šün auch nicht darum Sorge gehabt?" —

Aus diesem Verhältnisse des Edlen in seiner Selbstvervollkommnung zu seiner Umgebung und deren Vervollkommnung ergiebt sich die Wichtigkeit der Tugend, die der Ausdruck von diesem Verhältnisse ist und welche wir als das zweite Postulat des Edlen gefunden haben, nämlich Humanität (Pflichttreue).

Humanität (Pflichttreue, žin) ist die eigentliche menschliche Tugend. Der chinesische Schriftcharakter für dieselbe ist ursprünglich aus den Zeichen für Tausend, darunter Mensch zusammengesetzt und bezeichnet diese Tugend als das Verhältnis eines Menschen zu Tausend (Menschen), d. h. eines Menschen zu seinen Mitmenschen.

Dem entspricht auch die schon mitgeteilte Definition des Č. Y. XX. 5, nach welcher human sein soviel heißt wie Mensch sein, d. h. sich so aufführen, wie es sich für den Menschen als Mitglied der menschlichen Gesellschaft geziemt. Schließt somit Humanität im chinesischen Sinne des Wortes alles in sich, was sich auf das Verhältnis des Menschen zum Menschen bezieht, wobei alles ausgeschlossen bleibt, was dem Menschen nur als Individuum gilt, wenn es nicht als Vorbedingung für sein Verhalten

unter den Menschen angesehen wird.[1]) In diesem Sinne sagt Confucius L. J. IV. 5. 2: „Wenn der Edle die Humanität verläßt, wie erfüllt er seinen Namen?" d. h. wie beweist er, daß er ein Edler ist, oder noch allgemeiner, daß er seinen Pflichten als Mensch nachkommt. L. J. XIV. 7 lesen wir zwar: „Der Meister sprach: Edle, die nicht human sind, giebt es wohl, wie ich sehe, noch nicht gab es (jedoch) einen Gemeinen (wörtlich: kleinen Menschen), der human gewesen wäre." Dieser scheinbare Widerspruch ist so zu lösen, daß wir hier unter dem Mangel der Humanität nicht absolut deren Abhandensein, sondern nur etwaige Verstösse gegen dieselbe zu verstehen haben, die sich selbst der Edle dann und wann zu Schulden kommen läßt. Gleichzeitig ersieht man daraus, wie schwer, ja unmöglich es ist, wirklich human zu sein, wozu auch L. J. IV. 4 zu vergleichen ist, wonach „der Meister sprach: Wäre der Wille wohl auf Humanität gerichtet, es gäbe kein Böses fürwahr!"

So schwierig es also ist, human zu sein, ebenso wichtig ist es für den Menschen. Wie es im eigensten Interesse eines jeden ist, der Humanität beflissen zu sein, hören wir L. J. IV. 2: „Der Meister sprach: Der Nichthumane kann nicht lange in Bedrängnis (Ungemach) verweilen, er kann nicht dauernd im Vergnügen verweilen. Der Humane (dagegen) ist ruhig in (seiner) Humanität. (Daher) halten (auch) die Weisen Humanität für Gewinn." [2])

L. J. IV. 25 sagt der Meister: „die Tugend ist nicht verwaist (vereinsamt), sie muß Nachbarschaft haben." Gelten diese Worte von der Tugend allgemein, um so mehr Berechtigung haben sie bei der Humanität, die als allgemein menschliche Tugend ohne solche Nachbarschaft überhaupt nicht gedacht werden kann. Ausdrücklich lesen wir auch von ihr, daß sie geübt wird, um durch Beispiel auf andere einzuwirken.

L. J. XII. 1—3.

XII. 1. 1: Yen-yuen (= Hoei) fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Sich selbst beherrschend (überwindend) unter die Anstandsregeln (Sitte, Brauch und Ceremoniell) zurückkehren, ist Humanität. Wenn man, einen Tag sich überwindend, unter die Anstandsregeln zurückkehrt, so wendet alles unter dem

---

[1]) Faber, Lehrbegriff 27.

[2]) Legge, a. a. O. 165: the wise desire virtue.

Himmel (das ganze Reich) sich der Humanität zu (Mandschu: abkai fejergi gosinde ombi = ist das Reich in Humanität).[1] Geht die Übung der Humanität von uns selbst oder von (anderen) Menschen aus?[2])

2. Yen-yuen sprach: Ich bitte nach dessen Inhalte (Entwickelungsgange) zu fragen. Der Meister sprach: (Entspricht es der) guten Sitte nicht, blicke nicht; entspricht es der guten Sitte nicht, höre nicht; entspricht es der guten Sitte nicht, rede nicht; entspricht es der guten Sitte nicht, bewege (rühre) dich nicht. Yen-yuen sprach: Hoei (= ich), wiewohl er nicht geschickt (geübt, fähig, Mandschu: ulhisô akô = nicht intelligent) ist, möchte bitten, sich mit diesen Worten (d. h. ihrer Ausübung) zu beschäftigen.

L. J. XII. 2. (Der Schüler) Čung-kung fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Bist du aus der Thüre (= außerhalb des Hauses, so benimm dich zu Jedermann), als ob du große (= hohe) Gäste sähest, verwende das Volk, als ob du beim grossen Opfer assistiren würdest; was du selbst nicht wünschest, thue den Menschen (= Anderen) nicht an. (Verfährst du so, dann bleibt der Erfolg sicher nicht aus). Verweilst du im Lande, so hast du keine Verdrießlichkeit (keinen Groll); verweilst du in der Familie, so hast du keine Verdrießlichkeit.[3]) Čung-kung sprach: Yung (der eigentliche Name des Čung-kung), wiewohl er nicht geschickt (geübt, intelligent genug) ist, möchte bitten, sich mit diesen Worten zu beschäftigen.

L. Y. XII. 3. (Der Schüler) Ssï-ma-nieu fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Der Humane ist in seiner Rede vorsichtig (Mandschu: ini gisun be ujelembi = wägt seine Worte ab). (Ssï-ma-nieu) sprach: Wenn er (= Jemand) in seiner Rede vorsichtig ist, verschafft ihm dies wohl den Namen human (pflichttreu, auch: nennt man ihn dann wohl ...)? Der Meister sprach: Wenn das Ausüben von etwas (wörtlich: es machen)

---

[1]) So mächtig ist hier die Wirkung des Beispieles; Legge's Übersetzung a. a. O. 250: all under heaven will ascribe perfect virtue to him halten wir für unrichtig.

[2]) Rhetorische Frage = Die Übung der Humanität geht von uns selbst aus.

[3]) Den letzten Satz fassen wir als Resultat des vorher geschilderten Benehmens auf; nicht so Legge, a. a. O. 251, der ihn den drei vorhererwähnten Momenten gleichstellt und daher in seiner Übersetzung so fortsetzt: to have no murmuring against you in the country, and none in the family.

schwierig ist, kann die Rede davon unvorsichtig sein (wörtlich: erreicht die Rede davon die Unvorsichtigkeit)?"

L. J. XIII. 19: (Der Schüler) Fan-čhi fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: Lebst du in Zurückgezogenheit, sei ehrwürdig; nimmst du (öffentliche) Geschäfte (Angelegenheiten) in die Hand, sei respectvoll; verkehrst du mit den Menschen (d. h. im Verkehr mit Anderen) sei aufrichtig. Selbst wenn du zu den (Barbaren) I und Tik[1]) gingest, kann dies nicht abgelegt (darauf verzichtet) werden.

L. J. XVII. 6. (Der Schüler) Tsï-čhang fragte bei Khung-tsï nach der Humanität. Khung-tsï sprach: Imstande sein, fünferlei unter dem Himmel (= im Reiche) auszuüben, dürfte Humanität ausmachen. (Tsï-čhang sprach:) Bitte darnach zu fragen. (Der Meister) sprach: Ehrwürdigkeit, Großmut, Treue, Eifer und Wohlwollen. Ist man ehrwürdig, so wird man nicht geringschätzig behandelt; ist man großmütig, so erlangt (gewinnt) man die Menge (das Volk); ist man treu, so haben die Menschen Vertrauen; ist man eifrig, so hat man die Arbeit (d. h. man leistet viel); ist man wohlwollend, so reicht das hin (= kann er, wie auch die Mandschu-Übersetzung lautet), die Leute zu verwenden.

Aus allen diesen Stellen ergiebt sich klar der Begriff der Humanität als einer Tugend, die das ganze Verhalten des Menschen zu seinen Mitmenschen zum Gegenstande hat. Aus diesem ihrem Umfange erklärt es sich dann freilich leicht, warum ihr Ausüben für so schwierig gehalten wird und warum man nach Confucius fähig sein kann, einen Staat zu verwalten, einer Familie vorzustehen, Ceremonien zu besorgen u. a. m., ohne jedoch gleichzeitig auch human zu sein. Wir lesen so L. J. V. 7; „Meng-wu-pek (= Ho-ki, Sohn des S. 17 erwähnten Meng-i-tsï) fragte nach Tsï-lu, ob er human sei. Der Meister sprach: Ich weiß nicht. Er fragte nochmals. Der Meister sprach: Yeu (der eigentliche Name des Tsï-lu) kann in einem Staate von Tausend Streitwagen (Gespannen, also einem der größten Staaten) verwendet werden, seine Streitkräfte anzuführen, seine Humanität kenne ich jedoch nicht (d. h. ob er human ist, weiß ich jedoch nicht). (Meng-wu-pek fragte weiter:) Khieu hier (ein anderer Schüler des Confucius, nämlich Yen-yeu auch Yeu-tsï genannt), was ist

[1]) S. L. J. III. 5 (S. 80).

von ihm zu halten? Der Meister sprach: Khieu kann in einer Stadt von Tausend Häusern oder in einer Familie mit hundert Streitwagen (Gespannen) als ihr Vorsteher verwendet werden, seine Humanität kenne ich jedoch nicht. (Meng-wu-pek) fragte weiter: Čhik hier (der Schüler des Confucius Kung-ssï auch Tsï-hoa genannt, der für einen guten Kenner des Ceremonienwesens galt, hauptsächlich was Kleidung und Umgang anlangte), was ist von ihm zu halten? Der Meister sprach: Čhik kann, angethan mit Amtsgürtel und im Hofe gestellt, verwendet werden, mit Fremden und Gästen zu sprechen (d. h. sie zu empfangen), seine Humanität kenne ich jedoch nicht."

Ähnlich heißt es L. J. V. 18. 1.: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte und sprach: Der Amtsleiter (chin.: ling-yin = Leiter der Regierung, Mandschu: alifi dasara amban = der Beamte, der die Regierung übernommen hatte, als Beamtentitel = Premier-Minister) Tsï-wen (im Staate Tsu) trat dreimal in den Dienst und war (= als) Premier-Minister, ohne heiterer Miene zu sein; dreimal verließ er ihn (den Dienst, oder seinen Posten), ohne verdrießliche Miene zu zeigen. Des alten Premier Ministers Regierungsweise war gewiß darnach (auch wohl: mußte unbedingt ...), dem neuen Premier-Minister mitgeteilt zu werden. Wie verhielt es sich mit ihm (= wie urteilst du über ihn)? Der Meister sprach: Er dürfte aufrichtig (loyal) gewesen sein. (Tsï-čang) sprach: War er wohl nicht human? (Der Meister) sprach: Das weiß ich noch nicht; wie käme er dazu (wörtlich: erreichte er) human zu sein?"

L. J. V. 18. 2: „Tshui-tsï (ein hoher Würdenträger im Staate Tshi) tötete den Fürsten von Tshi (Čuan-kung 553—547). Čhin-wen-tsï (ebenfalls ein Beamter des Staates Tshi), der zehn Viergespanne hatte (= befehligte), ließ sie im Stiche und ging davon (w.: verließ es — Thsï —). Als er ein anderes Land erreichte, da sprach er: Wie unser tafu Tshui-tsï, fürwahr und verließ es (ging fort). Als er (noch) in ein Land kam, da sprach er auch (= wieder): Wie unser ta-fu Tshui-tsï, fürwahr und verließ es (ging fort). Wie verhielt es sich mit ihm (wie urteilst du über ihn)? Der Meister sprach: Er dürfte rein gewesen sein. (Tsï-čang sprach): War er wohl nicht human? (Der Meister) sprach: Das weiß ich noch nicht: wie käme er dazu (wörtlich: erreichte er), human zu sein?"

Hieher gehört auch die in L. J. XIV. 2 mitgeteilte Antwort des Confucius auf die Frage: Wenn Überhebung, Prahlerei (auch:

Eigenmächtigkeit), Groll und Begierde nicht Eingang finden (geübt werden), so dürfte dies für Humanität gehalten werden können. Der Meister sprach: Es mag wohl für schwierig gehalten werden, ob (auch) für Humanität, weiß ich fürwahr nicht."

Hielt somit Confucius die Humanität für mehr als schwierig, ein Umstand, der es begreiflich macht, wenn Confucius, der einerseits erklärt, daß es Niemanden giebt, der nicht vermöchte, human zu sein, wenn er nur will, [1]) auf der andern Seite, die großen Schwierigkeiten anerkennend, mit welchen die echte Humanität verbunden ist, nicht einmal für sich selbst die Humanität zu beanspruchen wagte, [2]) wiewohl er sie selbst nie aus den Augen ließ, was er L. J. VII. 6 auch anderen anempfiehlt: „Der Meister sprach: Denke an den (rechten) Weg, halte an der Tugend fest, handle gemäß der Humanität, erhole dich (suche dein Vergnügen in) an den (6) Fertigkeiten [3])." Die Hauptschwierigkeit der Humanität besteht nach L. J. XV. 35 darin, daß es für sie keinen Lehrer giebt, bei dem sie erlernt werden könnte, daß es vielmehr nur eigenem Streben jedes Einzelnen gelingen kann, durch Übung zu ihr zu gelangen. „Man nehme die Humanität auf sich selbst, man übertrage sie nicht einem Lehrer."

Die Humanität hat freilich auch ihre Grenzen, die sie nicht überschreiten darf, wenn sie ihr Ziel nicht verfehlen soll. Daher lesen wir bei Confucius neben Aussprüchen, nach welchen die Humanität keinen Augenblick aus den Augen zu verlieren ist, wie z. B. L. J. IV, 5. 3: „Der Edle verläßt (auch: handelt gegen) die Humanität nicht (einmal) auf die Zwischenzeit (die Dauer) der Beendigung einer Mahlzeit: In (= zur Zeit der) Eile und Hast muß er in ihr verharren (wörtlich: sein), im (= zur Zeit des) Falle und Gefahr muß er in ihr verharren (wörtlich: sein)", auch Aussprüche, welche selbst in der Humanität vor dem Allzuviel warnen. So heißt es L. J. VI. 3: „(Der Schüler) Tsï-hoa ging als Gesandter nach Tshi. Yen-tsï (ein anderer Schüler) bat für seine Mutter um Reis (in der Hülse, Mandschu: jeku = Getreide). Der Meister sprach: Gib im ein Fu [4]). Er bat um mehr. Der

[1]) L. J. IV. 6. S. S. 86 f.

[2]) L. J. VII. 33. S. S. 102.

[3]) S. S. 12 Anm., näheres bei Legge, a. a. O. 196 Anm.

[4]) Fu = 6 teu + 4 šing = 64 šing = nach dem jetzigen Maße 3·5 l.

Meister sprach: Gieb ihm ein Jü [1]). Yen-tsï gab ihm (Mandschu: ini cisui = auf eigene Faust) 5 Ping [2]) Reis in der Hülse. Der Meister sprach: Als Čhik (der eigentliche Name des Tsï-hoa) nach Tshi ging, bestieg er ein fettes Pferd und zog leichtes (= feines) Pelzkleid an (ein Zeichen von Wohlhabenheit, gleichzeitig ein Beweis dafür, daß er hätte selbst für seine Mutter sorgen können). Ich habe aber folgendes (wörtlich: es) gehört: Der Edle steht dem Bedürftigen bei, giebt (jedoch) dem Reichen nicht zu (d. h. bereichert ihn nicht noch mehr)." Dem widerspricht nicht, was in der Fortsetzung von L. J. VI. 3 erzählt wird: „(Der Schüler) Yuen-ssï war sein (des Confucius) Verwalter (als Confucius selbst Ssï-keu in Lu war [3]). Er (Confucius) gab ihm 900 (Maß) Reis in der Hülse. Er lehnte es ab. Der Meister sprach: Warum nimmst du es nicht und giebst nicht deiner Nachbarschaft (lin = 5 Familien), den Weilern (li = 5 lin), Dörfern (hiang = 4 li) und Städten (tang = 5 hiang)," d. h. den Armen in deinem Distrikte? L. J. XI. 16 sagt sich Confucius geradezu von seinem Schüler Yen-yeu los, der seinen reichen Herrn auf Kosten der armen Unterthanen bereicherte: „Ki-ši (das Haupt der Familie Ki in Lu [4]), in deren Dienste dieser Schüler des Confucius stand), war reicher als Čeu-kung [5]); dennoch half Khieu (der eigentliche Name des Yen-yeu), der für ihn (Steuern) erhob und einsammelte, ihn bereichern. Der Meister sprach: Das ist nicht mein Befolger, kleine Kinder (= Schüler), rühret die Trommel und greift ihn an (, wie dies bei Strafvollziehung üblich war), es kann sein, fürwahr (d. h. es ist erlaubt oder er verdient es)."

Ebensowenig war Confucius mit der Humanität zufrieden, die auf fremde Kosten ausgeübt wird. Ein Beispiel davon finden wir L. J. V. 23: „Der Meister sprach: Wer sagt von Wei-šengkao (einem weiter nicht bekannten Individuum), daß er gerade (aufrichtig) war? Jemand bat ihn um Essig; er erbat sich ihn von seinem Nachbar und gab ihm (denselben, als ob er sein eigen gewesen wäre)."

Nach anderer Richtung sehen wir die Humanität beschränkt L. J. VI. 24: (Der Schüler) Tsai-ngo fragte und sprach: Der Humane, selbst wenn man ihm mitteilend sagen würde: „Im Brun-

---

[1]) Jü = 160 šing = 9·12 l.

[2]) Ping = 1600 šing = 91·2 l.

[3]) S. S. 30 f. — [4]) S. 14, 21 u. a. — [5]) = Čao-kung von Lu, S. S. 156.

nen ist ein Mensch," wird ihm wohl sicher (in den Brunnen) nachspringen (ihn zu retten). Der Meister sprach: Warum sollte er denn so thun? Der Edle kann veranlaßt werden, (zum Brunnen) zu gehen, gewiß, aber er kann nicht veranlaßt werden, hinabzuspringen; er kann getäuscht werden (durch etwas, was vernünftig scheint), kann jedoch nicht in die (ihm gestellte) Falle gebracht werden", mit anderen Worten, er thut sein Möglichstes, ohne jedoch sein Leben unvernünftig auf's Spiel zu setzen. Dies ist nach Confucius keine Feigheit sondern Bedächtigkeit, die, insofern sie nicht in Unschlüssigkeit übergeht, nur gebilligt werden kann. Für dieselbe entschließt sich Confucius in seiner Antwort auf die Frage des Schülers Tsï-lu L. J. VII. 10. 2: „Tsï-lu sprach: Wenn der Meister (= du) drei Heere (sam-kuan à 12 500 Mann, die die Wehrmacht eines großen Staates bildeten; Mandschu: geren cooha = viel Heer) führen würde, wen würde er dann (= in diesem Falle) mitnehmen? Der Meister sprach: Einen der (unüberlegt) einen Tiger angreift oder sich (blindlings) in den Strom stürzt und stirbt, ohne Reue zu empfinden, würde ich gewiß nicht mitnehmen; höchstens einen, der, an ein Geschäft herantretend, befangen ist, der es liebt, (alles vorher) zu beraten und (erst dann) auszuführen." Zuviel Bedächtigkeit verwarf allerdings auch Confucius nach L. J. V. 19, wo es von einem sonst guten Beamten im Staate Lu heißt: „Ki-Wen-tsï (der Name dieses Beamten) überlegte (alles) dreimal und (erst) dann handelte er. Als der Meister davon hörte, sprach er: Zweimal mag es wohl sein" (d. h. dreimal ist des Guten zu viel).

Wie hier Confucius Bedächtigkeit ohne Unschlüssigkeit anempfiehlt, ebenso hielt er auf der andern Seite Mut, Furchtlosigkeit, Unerschrockenheit; Tapferkeit, wie der chinesische Begriff yung wiedergegeben werden kann, neben Weisheit und Humanität für das dritte charakteristische Merkmal seines Edelmannes. Nach L. J. XIV. 5 ist der Humane ohne sie gar nicht denkbar: „Der Meister sprach: Wer Tugend hat, hat notwendig (auch) Rede(gabe); wer Rede(gabe) hat, hat nicht notwendig auch Tugend (muß nicht Tugend haben); wer human ist, hat notwendig (auch) Mut; wer Mut hat, hat nicht (auch) notwendig (muß nicht haben) Humanität." Daher schätzt der Edle auch den Mut hoch, der nach L. J. XIV. 30 bei ihm als Furchtlosigkeit erklärt wird. „Der Meister sprach: Der Weg des Edlen ist dreierlei . . . . mutvoll hat er keine Furcht

(dasselbe wörtlich IX. 28)." Doch seinem Mute setzt er Schranken durch eine andere Tugend, eine der fünf Grundtugenden des Chinesen, nämlich Gerechtigkeit, ohne welche der Mut leicht in Unruhestiften ausartet. L. J. II. 24. 2 wird sogar wissentliches Nichtüben von Gerechtigkeit geradezu für Schwäche erklärt: „(Der Meister sprach): Das Rechte (die Gerechtigkeit) sehen und es (sie) nicht üben ist wu-yung, mutlos (Mutlosigkeit)." Auch L. J. XV. 16 heißt es: „Der Meister sprach: Wenn eine Menge den ganzen Tag beisammen sitzt, und, ohne in ihren Worten auf die Gerechtigkeit zu kommen (auch: und, ohne daß ihre Rede die Gerechtigkeit erreicht), kleinliche Kniffe auszuüben liebt, wie schwierig dürfte es sein (mit ihr etwas anzufangen)!"

Daher läßt der Edle auch die Gerechtigkeit nie aus den Augen. Nach L. J. II. 14 sprach der Meister: Der Edle ist universal (d. h. gleichmässig gegen Alle; Mandschu: neigelembi = handelt gleich gegen Alle, ist gegen Jedermann gerecht) und nicht parteiisch (Mandschu: haršarakô = zieht Eins dem Andern nicht vor); der Gemeine ist parteiisch und nicht universal," wie wir denn auch von Confucius solches erfahren, L. J. IX. 4: „Der Meister hatte vier (Dinge) ausgerottet. Er hatte kein „Meine ich", kein „Muß", kein „Sicherlich", kein „Ich"." Ebenso heißt es L. J. IV. 10: „Der Meister sprach: Des Edlen Verhältnis zur Welt (wörtlich: des Himmels Unterem, was auch Reich bedeuten kann) ist: er ist weder auf etwas versessen, noch grundsätzlich gegen etwas (eingenommen). (In allem) der Rechtlichkeit sich anschließend (auch: beipflichtend) folgt er ihr." L. J. IV. 16: „Der Meister sprach: Der Edle versteht sich auf Rechtlichkeit (Gerechtigkeit), der Gemeine versteht sich auf Vorteil (Gewinn)," und damit sinnverwandt L. J. IV. 11: „Der Meister sprach: Der Edle denkt an die Tugend, der Gemeine denkt an die Erde (das Irdische): der Edle denkt an Strafen (die eine Schlechtigkeit nach sich zieht), der Gemeine denkt an Wohlwollen (Gunstbezeugungen; Mandschu: fulehun = Wohlthaten, d. h. seine Gedanken sind darauf gerichtet, etwas zu bekommen)." Letzteres ist jedoch nach L. J. IV. 12 ziemlich bedenklich, da, wie „der Meister sprach: Nach Vorteil (Gewinn) streben und darnach handeln (soviel heißt wie) viele Verdrießlichkeit haben."

Wie wir jedoch bis jetzt überall bei dem Edlen mit dem Trachten nach eigener Vervollkommnung auch das Streben nach

Vervollkommnung Anderer vereint fanden, ebenso ist dies auch hinsichtlich der Gerechtigkeit und Rechtlichkeit der Fall. Dies gehört nach L. J. VI. 20. 1 mit zu der Weisheit: „(Der Schüler) Fan-Čhik fragte nach der Weisheit. Der Meister sprach: Angestrengt der Rechtlichkeit des Volkes beflissen sein (d. h. streben, das Volk gerecht zu machen, kann jedoch auch bedeuten: streben seine Rechtlichkeit dem Volke gegenüber zu bewähren), ehrerbietig gegen Geister und Dämonen sein, jedoch sie ferne halten, dürfte wohl Weisheit genannt werden könnən." —

Das Gesagte dürfte die Wichtigkeit der Gerechtigkeit im Leben des Edlen hinlänglich dargethan haben, überhaupt, wie insbesondere mit Rücksicht auf den Mut, von dem sie nicht zu trennen ist. Ja aus L. J. XVII. 23 erfahren wir, daß der Edle die Gerechtigkeit höher schätzt als den Mut, wiewohl letzterer nach dem Gesagten eine der drei Haupteigenschaften des Edlen ist: „Der Schüler Tsï-lu sprach: Schätzt der Edle den Mut (die Tapferkeit) hoch? Der Meister sprach: Der Edle hält die Gerechtigkeit für höher (oder: für das Höchste). Denn, hat der Edle Mut, ist er jedoch ohne Rechtlichkeit, so stiftet er Unruhe; der Gemeine (aber), wenn er Mut hat, dabei ohne Rechtlichkeit ist, wird zum Räuber." Confucius verabscheute jedoch nach L. J. VII. 35 jedwede Ausschweifung auf's Entschiedenste: „Der Meister sprach: Ist Einer ausschweifend, so gehorcht er dann (den Vorgesetzten) nicht, ist er (übermässig) sparsam, so wird er filzig. Als Jemandes Ungehorsam (Insubordination) ist jedoch die Filzigkeit besser."

Vor Insubordination aller Art schützt jedoch, wie aus Vorstehendem hervorgeht, der Sinn für Gerechtigkeit am besten. Daher wird auch L. J. XV. 17 Gerechtigkeit geradezu für die Grundlage des menschlichen Lebens erklärt: „Der Meister sprach: Der Edle hält Gerechtigkeit (Rechtlichkeit) für Hauptsache (Mandschu: da = Grundlage); nach der guten Sitte (li) übt er sie, mit Bescheidenheit läßt er sie hervortreten (sich äußern), mit Treue (Wahrhaftigkeit) vollendet er sie. So ist der Edle!"

Bildet so die Rechtlichkeit den inneren Gehalt von Mut, so muß gute Sitte (li), die die äußere Seite der Rechtlichkeit bildet, auch die äußere Erscheinung von Mut bestimmen. In dieser Hinsicht heißt nach L. J. VIII. 2. 1. vom Mute ohne gute Sitte

dasselbe, was vom Mute ohne Rechtlichkeit gesagt wurde, beide stiften Unruhe [1]). Daher wird auch anderswo [2]) Mut ohne gute Sitte (Anstand) als eines von den Objekten aufgezählt, die der Edle haßt: „Tsï-kung sprach: Hat der Edle auch Haß? Der Meister sprach: Er hat Haß. Er haßt diejenigen, welche der Menschen (= Anderer) Böses bekannt machen (proclamiren) [3]); er haßt diejenigen, die, (selbst) in niederer Stellung verweilend, die Höheren (höher gestellten) schmähen [4]); er haßt diejenigen, die Mut haben, jedoch ohne gute Sitte (Anstand) sind; er haßt diejenigen, welche entschlossen und waghalsig, dabei jedoch beschränkt sind. (Auf diese seine Erklärung hin) sprach (der Meister zu Tsï-kung): Ssï (der eigentliche Name des Tsï-kung), hast du auch Haß? (Tsï-kung antwortete): Ich hasse diejenigen, welche Umsicht (umsichtiges Suchen) für Weisheit halten [5]); ich hasse diejenigen, welche Insubordination für Mut halten; ich hasse diejenigen, welche das Bloßstellen von geheimen Fehlern Anderer (Tadel) für Geradheit (Aufrichtigkeit) halten.“ —

Auf diese Weise vereinigt der Edle in seiner Person alle Grundtugenden des Chinesen, in erster Reihe Weisheit, Humanität (Pflichttreue) und Mut, zu welch letzterem als notwendige Ergänzung Rechtlichkeit sowie gute Sitte hinzutreten. Alle zusammen bilden die Grundlage seiner Entwickelung, deren Ergebnis wir aus L. J. XIV. 30 kennen lernen: Der Meister sprach: Des Edlen Weg ist dreierlei — ich vermag es nicht: human (pflichttreu) ist er nicht besorgt (bekümmert), weise ist er ohne

---

[1]) L. J. VIII. 2. 1.: „Mut ohne gute Sitte stiftet Unruhe.“ Vgl. auch L. J. VIII. 10, wonach der Meister sprach: Mut lieben und Armut hassen stiftet Unruhe.

[2]) L. J. XVII. 24.

[3]) Vgl. hierzu L. J. XVII. 14: „Der Meister sprach: Unterwegs (etwas) hören und auf der Weiterreise davon erzählen ist der Tugend Verlassen.“

[4]) Vgl. hierzu L. J. XII. 6: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach der Einsicht. Der Meister sprach: Wenn die sich (allmählich) einsaugende und durchsickernde Verleumdung sowie in die Haut (= in's Fleisch) aufgenommene (dem Pfeile gleich haften bleibende) Anschuldigungen nicht Eingang finden (= nicht wirken), so kann dies wohl schon wirklich Einsicht genannt werden. Wenn die sich (allmählich) einsaugende und durchsickernde Verleumdung sowie in die Haut aufgenommene Anschuldigungen nicht Eingang finden, so kann dies wohl schon sicher Fernblick genannt werden.

[5]) Legge a. a. O. 330 übersetzt: I hate those who pry out matters, and ascribe the knowledge to their wisdom.

Zweifel, mutvoll ist er ohne Furcht.[1]) Tsï-kung sprach: Der Meister wandelt von selbst diesen Weg (d. h. er braucht ihn nicht erst zu lernen)." [2]) Aus ihnen resultiren naturgemäß alle einzelnen Eigenschaften des Edlen, die wir aus verschiedenen Aussprüchen des Confucius kennen lernen, insbesondere sein fertiger, fester Charakter mit dessen Hauptmerkmalen, der Würdigkeit und Wahrhaftigkeit. L. J. I. 8. 1. heißt es ausdrücklich: „Der Meister sprach: Ist der Edle nicht würdevoll (ernsthaft), so wird er nicht geachtet, und lernt er, so ist es nicht fest (solid)." Diese Ernsthaftigkeit und Würde des Edlen ist jedoch durchaus nicht künstlich, sondern durch und durch der natürliche Ausdruck seines Seelenzustandes und hat nichts gemein mit der Aufgeblasenheit des Gemeinen, nach L. J. XIII. 26: „Der Meister sprach: Der Edle ist erhaben, dabei nicht stolz; der Gemeine ist stolz, dabei nicht erhaben."

Ernsthaftigkeit und Würde schließen keineswegs angemessene Heiterkeit aus, von welcher wir daher ebenfalls als einem Kennzeichen des Edlen erfahren aus L. J. VII. 36: „Der Meister sprach: Der Edle ist mässig vergnügt, der Gemeine ist beständig mürrisch (finster)." Seine heitere Laune verläßt ihn nicht einmal zur Zeit der Not, wie wir dies von dem bekannten Musterschüler des Confucius lesen L. J. VI. 9: „Der Meister sprach: Wie weise (tugendhaft) war Hoei! Bei einer Bambusschüssel (Reis) als Nahrung und einem Kürbis (voll Wasser) als Trank wohnte er in einem engen Gäßchen (Mandschu: hoilashôn boo de = in einem zerfallenen Hause). Menschen (= Andere) hätten seine Not nicht ertragen, aber Hoei änderte dabei nicht seine Heiterkeit. Wie weise (tugendhaft) war Hoei!" Leicht ist dies freilich nicht, wie wir der Stelle L. J. XIV. 11 entnehmen: „Der Meister sprach: Arm sein, dabei nicht (= ohne zu) murren ist schwer; reich, dabei nicht stolz sein (sich nicht überheben) ist leicht." Ähnliches Lob der heitern Laune in der Not lesen wir L. J. I. 15. 1: Tsï-kung sprach: Arm sein, ohne zu schmeicheln, reich sein, ohne

---

[1]) Dasselbe wenig abweichend L. J. IX. 28: „Der Meister sprach: Der Weise ist ohne Zweifel, der Humane ist nicht besorgt (hat keinen Kummer), der Mutvolle ist ohne Furcht.

[2]) Legge a. a. O. 286. übersetzt: „Master, that is what you yourself say" und in der Anmerkung, daß tao = yen (reden). Wir können in dieser seiner Übersetzung keinen passenden Sinn entdecken.

sich zu überheben (stolz zu sein), wie verhält es sich damit (wie urteilst du darüber)? Der Meister sprach: Das ist möglich, aber es ist fürwahr noch nicht, wie wenn einer arm, dabei heiter ist und reich ist, dabei gute Sitte liebt."

Neben Ernst und Würde sowie mäßig heiterer Laune zeichnet den Edlen vorzugsweise aus, daß er in allem maßvoll vorgeht und Alles zur rechten Zeit vornimmt. Als Beispiel hiefür kann der Wei'sche Beamte Kung-šuk-wen-tsī genannt werden, dem L. J. XIV. 14 gewidmet ist: „Der Meister fragte nach Kung-wen-tsï bei (dem näher nicht bekannten) Kung-ming-kia und sprach: Ist es wahr, daß der Meister (Kung-šuk-wen-tsī) nicht redet, nicht lacht, nicht nimmt? Kung-ming-kia antwortete und sprach: (Dies kommt daher), daß diejenigen, die so berichten, zu weit gehen (übertreiben). Der Meister redet, wenn es an der Zeit ist, und die Leute werden (so) seiner Rede nicht überdrüssig; hat er Freude (oder: Anlaß zur Freude), dann (erst) lacht er, und die Leute werden seines Lachens nicht überdrüssig; ist es recht, erst dann nimmt er, und die Leute werden seines Nehmens nicht überdrüssig. Der Meister (Confucius) sprach: „So ist er? Wie ist er denn so? (ist er denn wirklich so? oder: wie kann er aber so sein? als Ausdruck von Verwunderung darüber)!

Aus dem so beschaffenen Charakter des Edlen folgt, was wir L. J. XIII. 25 lesen: „Der Meister sprach: Der Edle ist leicht zu bedienen, dagegen schwer zu erfreuen; erfreuest du ihn, jedoch nicht durch etwas, was dem rechten Wege entspricht (was recht ist), so freut er sich sicher nicht; was jedoch seine Verwendung von Menschen betrifft, so macht er sie zu Gefässen (d. h. bedient sich derselben wie der Gefäße, von denen jedes seine eigene Bestimmung hat; auf die Menschen angewendet = verwendet sie nach ihren Fähigkeiten)."

Ein Gegenteil davon ist nach derselben Stelle der Gemeine, von dem es in der Fortsetzung heißt: „Der Gemeine ist schwer zu bedienen, dagegen leicht zu erfreuen: erfreuest du ihn, selbst wenn es nicht dem rechten Wege entspricht (recht ist), so freut er sich sicher; was jedoch seine Verwendung von Menschen betrifft, so sucht er Allseitigkeit (gleiche Fähigkeit für alles bei einem Jeden)."

Die mitgeteilten Eigenschaften des Edlen bringen es weiter mit sich, daß er auf alles gleiche Achtung hat. L. J. XVI. 10 werden so namentlich neun Punkte aufgezählt, denen der Edle

größte Aufmerksamkeit zuwendet. „Khung-tsï sprach: Der Edle hat neun Gedanken (d. h. neun Dinge, an welche er denkt). Im Sehen denkt er an Klarheit, im Hören denkt er an Schärfe, im Gesichtsausdruck denkt er an Freundlichkeit (Güte), in der Haltung denkt er an Ehrerbietigkeit, in Worten denkt er an Aufrichtigkeit, in Geschäften denkt er an Aufmerksamkeit (Ehrfurcht), in Zweifeln denkt er an Fragen, im Zorn denkt er an Schwierigkeiten (die eventuell nachfolgen könnten); sieht er ein Erreichen (d. h. daß er etwas erreichen kann), denkt er an die Gerechtigkeit (= ob es recht ist)."

Die größte Aufmerksamkeit gilt allerdings den Worten. L. J. I. 14 sagt Confucius darüber: „Der Edle sucht im Essen nicht Sattheit, im Wohnen sucht er nicht Bequemlichkeit; eifrig (regsam) in Geschäften, ist er vorsichtig in Reden." [1]) Denn nach L. J. XIV. 21 gilt, was „der Meister sprach: Ist in seinen (Jemandes) Worten Scham nicht vorhanden, so ist es schwierig, sie durchzuführen." Er folgt hierin dem Beispiele des Altertums, dessen Leute nicht viel sprachen, aus Furcht, sie könnten außer Stande sein, das Gesprochene auch zu bethätigen.

L. J. IV. 22: „Der Meister sprach: Daß im Altertume Worte nicht herauskamen (hervorgebracht wurden, hatte seinen Grund darin), daß man sich seiner (wörtlich: der Person) Unzulänglichkeit schämte" d. h. sich fürchtete, daß man nicht gewachsen sein wird, den Worten zu entsprechen, das Versprochene zu leisten. Denn schon im Ši-king (Liederbuche) heißt es:

Des weißen Sceptersteines Fleck
Kann wieder weggerieben werden.
Des ausgesproch'nen Wortes Fleck
Kann nimmermehr vertrieben werden. [2])

Nach L. J. XI. 5 fand auch Confucius diese Worte des Ši-king sehr zutreffend. „(Der Schüler) Nam-yung", heißt es hier, „wiederholte dreimal (= oft) die Worte vom weißen Sceptersteine. Khung-tsï nahm seines älteren Bruders Tochter und gab sie ihm zur Frau." Daher lesen wir auch L. J. IV. 24: „Der Meister sprach: Der Edle wünscht zögernd in der Rede, dabei rege im Handeln zu sein", und L. J. XIV. 29: „Der Meister sprach: Der

[1]) Siehe auch L. J. IV. 11. S. S. 140.

[2]) Legge, Chinese classics IV. II. pag. 513. (Ši-king III. 3, Nro. 2. Strophe 5, Verse 7—10.) Schi-king von V. von Strauß, S. 436.

Edle ist verschämt in seinen Worten, dagegen geht er weit in seinen Thaten (auch: läßt er seine Thaten hervorragen).“ L. J. II. 13 heißt es sogar: „Tsï-kung fragte nach dem Edlen. Der Meister sprach: Zuerst führt er seine Worte aus und erst dann läßt er sie nachfolgen“ [1]) d. h. er handelt, ehe er spricht. Denn nur in einem solchen Falle kann er volle Sicherheit haben, daß seine Worte auch der That entsprechen, was nach L. J. XV. 40 erfordert wird: „Der Meister sprach: ·Die Rede sei durchdringend und wohl genug“ d. h. erreiche dasjenige (entspreche demjenigen), was sie auszudrücken hat.

Diese Vorsicht in der Rede, die Confucius auch sonst anempfiehlt, erspart dem Edlen manche Verdrießlichkeit, in welche er ohne dieselbe unbedingt verfallen müßte. [2]) Namentlich ist sie geeignet, Mißverständnissen vorzubeugen und Streitigkeiten zu verhindern, welche der Edle nach Confucius nicht liebt, wenn er sie auch im Notfalle anzuhören vermag.

L. J. XII. 13: „Der Meister sprach: Im Anhören von Streitigkeiten bin ich gewiß wie (andere) Menschen; allerdings mache ich, daß es keine Streitigkeiten gebe [3]).“ In dieser Hinsicht heißt es auch L. J. XV. 21 vom Edlen: „Der Meister sprach: Der Edle ist ernst und (als solcher) streitet er nicht; er ist gesellig, jedoch nicht brüderlich“, [4]) und L. J. III. 7: „Der Edle hat nichts, worüber er streiten würde; wenn es sein muß (= höchstens etwa), so ist es das Bogenschießen. (Doch auch hier) verbeugt er sich und steigt höflich hinauf (zum Wettstreite); (und eben so verfährt er), wenn er, hinabsteigend, (aus dem gewonnenen Becher) zutrinken läßt. (So ist er auch) in seinem Streite ein Edler.“ —

Diese seine Eigenschaften erleichtern dem Edlen den Umgang mit den Menschen, den er als gesellig durchaus nicht meidet.

---

[1]) Legge a. a. O. 150 übersetzt etwas freier: and afterwards speaks according to his actions.

[2]) Vgl. z. B. L. J. II. 18 (s. S. 126): Legge's Übersetzung a. a. O. 151: while you speak cautiously at the same time of the others, giebt dem Ganzen einen wesentlich andern Sinn.

[3]) Dasselbe citirt in Ta-hiok (Große Lehre) Cap. IV.

[4]) Vgl. hierzu L. J. XIII. 23. Der Meister sprach: „Der Edle harmoniert, jedoch identificiert sich nicht; der Gemeine identificiert sich, dabei harmoniert er nicht;“ Legge a. a. O. 273: is affable but not adulatory; Faber a. a. O. 57: ist friedlich, aber stellt sich nicht gleich (vergiebt sich nichts).

Freilich ist er auch hier sehr vorsichtig, wie nach L. J. XV. 22 „der Meister sprach: Der Edle erhebt den Menschen wegen der Worte nicht, (ebenso wie) er wegen des Menschen die Worte nicht verwirft“, und prüft, sowohl Personen wie ihre Worte, auf's Genaueste. Denn der Schein trügt oft, oder, wie es L. J. XI. 20 heißt: „Der Meister sprach: (Jemandes) Worte sind anregend (solid). Dies zugegeben (bleibt noch die Frage offen): ist dies ein Edler? oder ist dies einer, der nur seinem Außeren (dem Scheine) nach ernst (würdig) erscheint?“ Denn nach L. J. XV. 26 heißt es ausdrücklich: „Der Meister sprach: Kunstvolle Worte verwirren die Tugend“ und L. J. I. 3: „Der Meister sprach: Gekünstelte Worte und gemachtes (= verstelltes) Äußere sind selten wohl human!“ [1]) Hat er sich jedoch von der Aufrichtigkeit der Worte überzeugt, so begnügt er sich nicht damit, sie bloß gehört zu haben, sondern eignet sie sich an und ist bestrebt, sie weiter zu entwickeln nach L. J. XII. 16: „Der Meister sprach: Der Edle vollendet das Schöne der Menschen, er vollendet nicht das Häßliche der Menschen; der Gemeine macht es umgekehrt.“ Gilt dies von Jedermanns schönen Worten und Eigenschaften, um so höher schätzt er große Männer, die durch Weisheit und Tugend sich hervorgethan und sich um die Menschheit verdient gemacht haben, oder es noch sind. Sie ehrt der Edle neben dem Himmel am meisten, wie es L. J. XVI. 8 heißt: „Der Meister sprach: Der Edle hat dreierlei Ehrfurcht (= drei Gegenstände der Ehrfurcht). Er hat Ehrfurcht vor des Himmels Fügung, er hat Ehrfurcht vor großen Männern, er hat Ehrfurcht vor der heiligen Männer Worten [2]); der Gemeine kennt nicht des Himmels Fügung und hat keine Ehrfurcht davor, er ist unehrerbietig gegen große Männer und verachtet der heiligen Männer Worte.“

So verfahrend, dabei seinen Pflichten gewissenhaft nachkommend, ist der Edle ein wirksames Beispiel für Andere, wie wir L. J. VIII. 2. 2 lesen: „Ist der Edle gegen die Angehörigen aufmerksam, so wird das Volk zur Humanität erhoben (angeregt); werden alte Bekannte nicht vernachlässigt, so ist das Volk nicht nachlässig.“ Ja, die machtvolle Wirkung des Edlen geht so weit, daß selbst Wilde durch sie gesittet werden müßten, wie

[1]) Wörtlich dasselbe auch L. J. XVII. 17. Ähnlich L. J. V. 24.
[2]) Vgl. L. J. XX. 3. (S. 123.)

Confucius L. J. IX. 13 sagt, bei Gelegenheit, wo er, über eigene Mißerfolge bei den Chinesen tief erbittert, den Wunsch ausspricht, zu den Barbaren gehen zu wollen.[1])

Die Erscheinung des Edlen ist erhaben, ein Umstand, der es natürlich erscheinen läßt, daß sie am Kleinlichen nicht zu Tage tritt. Nach L. J. II. 14 ist der Edle nämlich „universal und kein Specialist", wenn wir diesen Ausspruch, den wir vorher bloß auf Menschen gedeutet haben [2]), ganz allgemein auffassen. Da ist es dann freilich leicht möglich, Einzelheiten untergeordneter Natur zu finden, in welchen er sich nicht groß zeigt, die jedoch nicht geeignet sind, seine Fähigkeit für große Aufgaben zu beeinträchtigen.

Wir lesen so L. J. XV. 33: „Der Meister sprach: Der Edle kann nicht an Kleinigkeiten erkannt werden, er kann jedoch in großen Dingen angenommen (für dieselben gebraucht) werden (Mandschu: amba babe alici ambi = er kann Großes übernehmen); der Gemeine kann nicht in großen Dingen angenommen (gebraucht) werden, dagegen kann er an Kleinigkeiten erkannt werden." Es hindert ihn auch nicht, auf dem einmal betretenen Wege fortzuschreiten, daß er auf diese Weise manchesmal verkannt wird, denn nach L. J. XV. 18 sprach der Meister: „Der Edle ist betrübt (es schmerzt ihn), nicht zu vermögen, er ist nicht betrübt (es schmerzt ihn nicht), daß die Menschen ihn nicht kennen." [3]) So war Confucius selbst, der nach L. J. I. 16 von sich selbst äußerte: „Der Meister sprach: Ich bin nicht darüber betrübt, daß die Menschen mich nicht kennen, ich bin betrübt, (selbst) die Menschen nicht zu kennen." Dasselbe empfahl er auch Anderen an nach L. J. XIV. 32: „Der Meister sprach: Sei nicht betrübt, daß die Menschen dich nicht kennen, sei betrübt über eigenes Unvermögen." [4]) Leicht ist dies freilich nicht und Č. Y. sagt in

[1]) S. S. 105.

[2]) S. 140.

[3]) Vgl. L. J. I. 1: „Wenn die Menschen (Einen) nicht kennen und man darüber nicht unwillig wird, ist (ein Solcher) nicht auch ein Edler?" Vgl. auch Č. Y. XI. 3 (als Ausspruch des Confucius): „Der Edle entspricht (verhält sich gemäß) der Unwandelbarkeit der Mitte: Verborgen lebend, wenn das Zeitalter (auch: die Welt) ihn nicht sieht und kennt, wird er nicht unwillig. Nur ein Heiliger vermag dies!"

[4]) Könnte auch, wie L. J. I. 16, auf Confucius bezogen werden.

Fortsetzung der mitgeteilten Stelle Č. Y. XI. 3, daß nur ein Heiliger so etwas vermag.

Ist es jedoch dem Edlen gleichgiltig, ob seine Zeit ihn kennt oder nicht und vermag in dieser Richtung das Bewußtsein der gethanen Schuldigkeit seinen Ehrgeiz gänzlich zu sättigen, ist dies nicht der Fall auch mit der Zukunft. Hier ist er vielmehr nach L. J. XV. 19: „(Der Meister sprach: Der Edle ist) besorgt (schmerzlich berührt von dem Gedanken), daß, wenn er stirbt (wörtlich, auch nach dem Mandschu-Texte: jalan duhentele = zur Zeit des Absterbens), sein Name nicht genannt wird." Er wünscht es, im Gedächtnisse der kommenden Geschlechter fortzuleben. Dies ist der Endzweck von seinem der Tugend gewidmeten Leben. Ihn zu erreichen, ist er bemüht, seinen Pflichten als Mensch und Staatsbürger genau nachzukommen und sich so um die Gesellschaft verdient zu machen. L. J. V. 15 zählt nach dieser Seite hin vier Eigenschaften des Edlen auf, die Confucius an dieser Stelle einem Beamten seiner Zeit nachrühmt: „Der Meister sprach von Tsï-čhan (dem Premier-Minister des Staates Čing unter dessen Fürsten Kien-kung, Ting-kung und Hien-kung in der 2. Hälfte des VI. Jahrh. v. Chr., nach Legge a. a. O. 178 wohl dem fähigsten und aufrichtigsten der zeitgenössischen Staatsmänner): Er hatte vier (charakteristische Merkmale) von dem Wege des Edlen: in eigener Aufführung (seinem persönlichen Betragen) war er gefällig; in seinem Dienste gegen die Oberen (Vorgesetzten), war er ehrerbietig; in seinem Ernähren des Volkes war er gütig (wohlwollend), in seiner Verwendung (in dem sich Bedienen) des Volkes war er gerecht." — Und dasselbe, was hier an diesem Beamten rühmend hervorgehoben wird, wird anderswo, fast programmmäßig, als „der Weg des Edlen" aufgestellt. Es ist die Stelle Č. Y. XIII. 1—4. Wortgetreu übersetzt lautet sie:

XIII. 1. Der Meister sprach: Der (rechte Weg) ist von dem Menschen nicht weit entfernt. Wenn der Mensch den (= seinen) Weg einschlagend von (seinen) Mitmenschen sich entfernt, so kann dies nicht für den (rechten) Weg gehalten werden.

2. Ši (das Liederbuch) sagt:[1])

Wer Beilstiel' haut, wer Beilstiel' haut,
Der hat das Maß (wörtl.: sein Muster, Vorbild) dazu nicht weit.

---

[1]) I. XV, 5. Strophe 2 (Legge, Chinese classics IV. 1. pag. 240; V. von Strauß, Schi-king 248).

(D. h.), man nimmt einen alten Beilstiel um darnach (neue) Beilstiele zuzuhauen.

Betrachtet man nun (die neuen), von der Seite sie ansehend, so können sie (doch) noch für (von dem alten Vorbilde) entfernt (verschieden) gehalten werden.

(Dasselbe ist auch mit dem Menschen der Fall.) Daher ordnet (auch) der Edle die Menschen nach den Menschen; sind sie geändert (gebessert), so hört er auf.[1]

3. Aufrichtigkeit und Gegenseitigkeit sind von dem (rechten) Wege (wohl) entfernt, jedoch nicht weit.[2] Was du nicht willst, wenn man es dir thut, das thue auch den Menschen (= Anderen) nicht.

4. Des Edlen Weg ist viererlei; Khieu (Confucius) vermag noch nicht das Eine (= kein einziges) davon:

Was er vom Sohne verlangt, damit (selbst) dem Vater dienen, das vermag er fürwahr noch nicht.

Was er vom Unterthan verlangt, damit (selbst) dem Fürsten dienen, das vermag er fürwahr noch nicht.

Was er vom jüngeren Bruder verlangt, damit (selbst) dem älteren Bruder dienen, das vermag er fürwahr noch nicht.

Was er von Freunden und Genossen verlangt, dies (selbst) erst thun, das vermag er fürwahr noch nicht.

Wenn es im Ausüben (dieser) allgemeinen Tugenden, sowie in der Vorsichtigkeit der Rede (über dieselben) etwas giebt, was nicht hinreicht (was unzureichend ist), so wagt er nicht, sich nicht anzustrengen; giebt es (aber) etwas Übermäßiges (zu viel), so wagt er nicht, erschöpfend zu sein (um durch das zu viel nicht zu verstoßen). In Worten berücksichtigt er die Thaten, in Thaten berücksichtigt er die Worte. Wie wäre nur der Edle nicht durch und durch aufrichtig!"

---

[1] Legge a. a. O. 394: "Therefore, the superior man governs men, according to their nature with what is proper to them, and as soon as they change what is wrong, he stops. Ich glaube, daß dies nicht der richtige Sinn des Vergleiches ist. Ebenso dürfte der Inhalt der Anmerkung zu dieser Stelle kaum das Richtige treffen.

[2] Legge a. a. O. 394: When one cultivates to the utmost the principles of his nature, and exercises them on the principle of reciprocity, he is not far from the path.

Der Sinn dieser Stelle des Č. Y. ist wie folgt: Der Edle erblickt in der menschlichen Gesellschaft seinen Wirkungskreis. In derselben selbst bemüht, all seinen Verpflichtungen nachzukommen, verlangt er dasselbe auch von Anderen. In seiner Handlungsweise aufmerksam, in seinen Worten vorsichtig, meidet er alles Mangelhafte, aber auch alles Übermässige. Seiner größten Aufmerksamkeit würdigt er jedoch die fünf menschlichen Verhältnisse mit den Pflichten, die sie ihm auferlegen.

Confucius erwähnt hier ausdrücklich nur die vier Verhältnisse: zwischen Vater und Sohn, zwischen dem Fürsten und den Unterthanen, zwischen älteren und jüngeren Brüdern, zwischen Freunden und Genossen. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau wird beidemal weggelassen. Andere, zum Teil schon erwähnte, Stellen verbieten es jedoch, dieses Verhältnis aus der Lehre des Confucius auszuscheiden, und so kommen wir zu dem Hauptteile der Lehre des Confucius, nämlich den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen mit den Ansichten, die Confucius in seinen Aussprüchen über dieselben äußerte. Wir reihen sie, mit Rücksicht auf ihre natürliche Zusammengehörigkeit, der auch Confucius in seiner Lehre gerecht zu werden bestrebt war, wie folgt:

Die fünf gesellschaftlichen Verhältnisse.

I. Zwischen Mann und Frau.

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist das vierte von den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen, gleichzeitig eins von den drei Grundverhältnissen, die der Chinese seit den ältesten Zeiten anerkennt. Trotz dieser seiner großen Bedeutung für das gesellschaftliche Leben weist dieses Verhältnis in der Lehre des Confucius offenbar eine Lücke auf. Der Grund dafür ist keineswegs mit Faber [1]) hauptsächlich in der altüberlieferten Polygamie zu suchen, gegen welche Confucius nichts einzuwenden hatte, da er selber Sohn eines Kebsweibes war [2]), vielmehr in den Umständen von Confucius' öffentlicher Thätigkeit überhaupt.

---

[1]) Lehrbegriff 37.

[2]) Diese auf einer, mindestens fraglichen, Erklärung der im Ssï-ki enthaltenen Worte, wonach Confucius' Vater Hi mit dem Mädchen aus der Familie Yen sich in der Wildnis (ye) vereinigt haben soll, worauf diese den

Es wurde gesagt [1], daß wir uns Confucius nicht als einen Lehrer zu denken haben, der sein System der Moral seinen Zuhörern vom Katheder aus vorgetragen hätte, vielmehr als einen praktischen Staatsmann, der bei vorgekommener Gelegenheit auf die ihm, sei es von seinen Schülern, sei es von verschiedenen Herrschern und sonstigen Individuen gestellten Fragen Antwort gab, also zunächst nur davon sprach, was man von ihm zu hören wünschte. Da nun sein Leben, namentlich in dessen zweiter Hälfte, fast ganz der Öffentlichkeit gewidmet war und als solches eine stäte Wanderung von einem Herrscherhofe zum andern und ein unablässiges Anbieten seiner Lehrsätze einzelnen Herrschern war, für deren Dienste er zumeist auch seine Schüler heranbildete, so finden wir es ganz natürlich, daß auch der größte Teil seiner Aussprüche den Regierungsgeschäften sowie dem gegenseitigen Verhältnisse, das zwischen dem Fürsten und dem Unterthan bestehen soll, galt: an sie reihen sich, was ihre Zahl anlangt, die das gesellige Leben sowie den Umgang des Menschen mit seinen Mitmenschen (Freunden und Genossen) betreffenden Aussprüche.

Daß dies der richtige Grund ist, müssen wir aus der verhältnismäßig sehr geringen Anzahl der Aussprüche schließen, die das Verhältnis zwischen Vater und Sohn (oder allgemeiner ausgedrückt zwischen Eltern und Kindern) zum Gegenstande haben, auf welches der von Faber angeführte Grund durchaus nicht anwendbar ist und auch kein anderer ähnlicher Grund angeführt werden kann. Denn selbst Faber [2] sagt von den kindlichen Pflichten, die der Ausdruck von diesem Verhältnisse sind, daß sie das ganze chinesische Leben durchziehen, besonders auch die Staatsform, und anderswo [3], daß sie (die Kindlichkeit) als die Fundamentaltugend des socialen Lebens (bei Confucius) stark betont wird. Und dennoch verhältnismäßig so wenige Aussprüche, die von diesem Verhältnis handeln!

Der andere Grund dürfte im chinesischen Privatleben liegen, welches selbst zur Zeit, wo die alten Regierungsgrundsätze in

---

Confucius gebar, kann (und wird auch von den Chinesen) anders erklärt werden, ohne daß es nötig wäre, wie Morrison Dictionary I. 710 es zuerst that, und nach ihm Andere, auch Faber, den Confucius für einen Bastardsohn zu erklären.

[1]) S. 67.

[2]) a. a. O. 35.

[3]) a. a. O. 33.

Verfall geraten waren und einer Herstellung unumgänglich bedurften, im Ganzen durch Familientradition immer noch aufrechterhalten wurde und von einer Generation auf die andere sich vererbte, ohne eine wesentliche Änderung erfahren zu haben.

Soweit nun auch hier mit der Zeit eine Reform notwendig wurde — wir erfahren ja von Meng-tsï ausdrücklich, daß es in dem allgemeinen Verfalle der Gesellschaft auch Söhne gab, die ihre Väter mordeten — hätte es wohl dem Standpunkte des Confucius sowie derjenigen, die gleich ihm die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Familie für die sicherste Grundlage der Ordnung im Reiche erklärten, da, wenn das Haus in der Ordnung ist, auch das Reich feststeht, [1]) entsprochen, die Reformthätigkeit von unten, d. h. von der Familie aus, in Angriff zu nehmen, wie wir denn diesem Vorgehen auch in der That dann und wann, beim Unterrichte seiner Schüler, begegnen. Die Fruchtlosigkeit, ja Unmöglichkeit, eines solchen Vorgehens ergiebt sich hier jedoch von selbst, wenn wir uns erinnern, wie groß und infolge dessen, trotz der prinzipiellen Einheit, doch in Einzelheiten verschieden, hier der Wirkungskreis gewesen wäre. Auf der andern Seite unterliegt es keinem Zweifel, und auch die chinesische Geschichte bot hinreichende Belege dafür, daß die Verderbnis, die auf den Verfall der Regierungsprinzipien folgte, von oben nach unten sich verpflanzte, d. h. durch schlechtes Beispiel aus den höheren Kreisen in den Familienkreis eingetragen wurde. Das konnte auch Confucius unmöglich verborgen bleiben, und so begegnen wir ihm meist als Lehrer und Ratgeber von Herrschern, einerseits, weil nach der chinesischen, sowie auch seiner, Ansicht, von welcher in der Folge die Rede sein wird [2]), die Person des Herrschers durch ihr Beispiel dem Unterthan vorglänzen soll, der so mächtig angeregt wird, dem gegebenen Beispiele nachzueifern, andererseits, weil in der Person des Herrschers alle Autorität und Gewalt sich vereinigt, der es bei gutem Willen des Herrschers, sowie, wenn seine eigene Person in der Ordnung ist, in verhältnismäßig kurzer Zeit von einem Jahre gelingen muß, die Ordnung teilweise herzustellen, innerhalb drei Jahre aber gänzliche Umgestaltung der Gesellschaft herbeizuführen.

---

[1]) S. S. 110.

[2]) S. unter V.

Wir sind also durchaus nicht berechtigt, aus dem Umstande, daß Confucius' Aussprüche über die Familienverhältnisse so spärlich sind, zu schließen, daß er die große Bedeutung derselben verkannt oder unterschätzt hätte [1]; vielmehr war es einerseits die ganze Richtung seiner Thätigkeit, die, zumeist der Öffentlichkeit gewidmet, ihm wenig Gelegenheit dazu bot, sich in gleichem Umfange auch mit dem Privatleben zu beschäftigen — besitzen wir ja selbst über Confucius' eigene Familie äußerst spärliche Nachrichten —; auf der andern Seite aber erhoffte er von der Reform der Regierung auch gleichzeitig die Reform der Familie, als deren unmittelbare Folge, durch persönliche Tugend sowie Autorität der Machthaber und der höheren Kreise von selbst herbeigeführt. Es unterliegt weiter auch keinem Zweifel, daß die chinesischen Anschauungen über die Familienverhältnisse bedeutend mehr Bestand hatten, als die mehr oder weniger veränderlichen Verhältnisse der öffentlichen Verwaltung. Confucius konnte also auch hier seinem Grundsatze, nichts Neues zu schaffen, sondern nur das Alte zu überliefern, um so leichter gerecht werden, da er, der selbst an diesen altüberlieferten Grundsätzen festhielt, auch seinen Zeitgenossen dasselbe nur anzuempfehlen brauchte. Daraus ergiebt sich freilich auch, daß diese altchinesischen Anschauungen einen integrirenden Teil von Confucius', an dieser Stelle lückenhaften Lehre bilden, weßhalb wir sie hier in aller Kürze mitteilen wollen. [2])

Charakteristisch für das Verhältnis von Mann und Frau war in China seit den ältesten Zeiten zweierlei, nämlich: Trennung der Geschlechter und Unterwürfigkeit der Frau unter den Mann. Daß auch Confucius auf beide das größte Gewicht legte,

---

[1]) Vgl. Č. Y. XX. 8. S. 113.

[2]) Über das Nähere ist namentlich Plath: Die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen, Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften in München, 1862, II. 201—230, zu vergleichen. Siehe auch Plath, Confucius IV. 170—181. (Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften 1871. Cl. B. XIII. Abt. II.) Es sei nur erwähnt, daß nach chinesischen Commentaren (Legge, a. a. O. I. 261) das Verhältnis von Mann und Frau nicht von Alters her zu den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen gehörte, da man die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe für eine menschliche Institution gehalten haben soll. Dagegen soll man das Verhältnis der Brüder zu einander auf den Himmel zurückgeführt und dasselbe daher auch als wichtiger und näher angesehen haben als das Verhältnis des Mannes zur Frau und den Kindern.

beweist seine Amtsthätigkeit in Lu, zu deren größtem Erfolge es mitgehörte, daß man angeblich nach 3 Jahren von Confucius' Amtswaltung darnach handelte. [1]) Diese Grundsätze zu bestimmen war darum nötig, da, wie nach L. J. XVII. 25 „der Meister sprach: Nur Mädchen [2]) und Diener (wörtlich: siao-žin = kleine, gemeine Leute) schwierig zu ernähren (zu unterhalten, behandeln) sind; hältst du sie nahe, (= behandelst du sie vertraulich), so folgen sie nicht; hältst du sie ferne, so grollen sie.“ —

Was die Unterwürfigkeit der Frau anlangt, so war und ist sie in China von dreierlei Art. Unverheiratet ist die chinesische Frau ihrem Vater untergeordnet, oder, wenn dieser tot ist, ihrem ältesten Bruder; verheiratet lebt sie in Abhängigkeit von ihrem Manne; als Witwe schließlich ist sie unter die Vormundschaft ihres ältesten Sohnes gestellt. Auf diese Weise ist die chinesische Frau ihr Leben lang abhängig und ohne Selbstbestimmung. In Wirklichkeit gestaltet sich freilich diese Abhängigkeit durchaus nicht so ungünstig, wie man auf den ersten Blick dafür halten könnte. Insofern sie nämlich als Mädchen dem Willen des Vaters sich fügt, folgt sie demselben Gesetze der Pietät, dem auch die Söhne pflichtgemäß Folge leisten. Derselben Pietät erfreut sich dagegen auch sie als Mutter selbst dann, wenn sie als Witwe so zu sagen unter die Vormundschaft ihres ältesten Sohnes gestellt ist. Kann somit von einer Unterwürfigkeit eigentlich nur bei der verheirateten Frau die Rede sein.

Hier kommt jedoch der Frau das andere charakteristische Merkmal des Verhältnisses von Mann und Frau zugute, nämlich die Trennung der beiden Geschlechter, die sich in diesem Falle gleichzeitig zu einer Teilung der Machtsphaere zwischen Mann und Frau gestaltet. Durch dieselbe wird der Frau die Thätigkeit im Hause als Wirkungskreis angewiesen, wie dem Manne die Thätigkeit außerhalb desselben, beide — allerdings nur in der Theorie — derart abgegrenzt, daß jedwede Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen bleibt und der Mann in die inneren, häuslichen, die Frau in die äußeren, öffentlichen Angelegenheiten nichts zu reden hat. Nur die Angelegenheiten der Leiche sowie des Ahnen-

---

[1]) S. S. 34.

[2]) niü-tsī wird hier von den Commentaren allerdings nur im Sinne von Nebenfrauen erklärt. (Legge, a. a. O. 330.) Legge sagt hier: We hardly expect such an utterance . . . from Confucius.

cultus betreffen beide in gleicher Weise, sonst hat die Frau ihren rechten Platz im Innern des Hauses, der Mann draußen in der Öffentlichkeit. Wenn Mann und Frau so recht gestellt sind, sagt Confucius in einem seiner Commentare zum Buche der Verwandlungen, so herrscht das große Recht des Himmels und der Erde. Denn im Einklange mit der darüber in China herrschenden Ansicht hielt auch Confucius die Ehe hoch, indem er in der Verbindung des Mannes mit der Frau mit der richtigen Abgrenzung ihres Wirkungskreises ein Bild des zwischen Himmel und Erde bestehenden, gegenseitigen Verhältnisses mit dem daraus resultirenden Gleichgewichte und Güte der Natur erblickte.

Daher nahm er nicht nur selbst eine Frau, sondern verheiratete auch seine sowie seines älteren Bruders Tochter an seine Schüler [1], indem er auch hierin seine Zustimmung zu der bestehenden Sitte gab, wonach die Heirat in China keineswegs die Folge eines Liebesverhältnisses, vielmehr, ohne das Mädchen zu befragen, der freien Verfügung der Eltern oder ihrer Vertreter anheimgestellt bleibt. Vereinzelte Aussprüche des Confucius beweisen, daß er auch an allen übrigen Einzelheiten der in China in Angelegenheit der Eheschließung bestehenden Vorschriften festhielt.

So galt es in China als altes Gesetz, daß man keine Frau mit demselben Familiennamen heiraten solle, was in China fast so viel bedeutete, wie bei uns Heiraten unter den nächsten Verwandten.

L. J. VII. 30 lesen wir nun: „(Des Staates) Čhin Justizverwalter fragte (Confucius), ob Čao-kung (= Čeu-kung, der Fürst von Lu 541—509, dessen Ehrenname Čao war) die gute Sitte kenne. Khung-tsï sprach: Er kennt die gute Sitte. Als sich Khung-tsï zurückzog, verneigte sich (der Justizverwalter) vor Wu-ma-khi (einem Schüler des Confucius), ließ ihn vortreten (= gab ihm dadurch ein Zeichen, vorzutreten) und sprach: Ich habe gehört, daß der Edle nicht parteiisch ist; ist denn der Edle auch parteiisch? Der Fürst nahm ein Weib von Wu. Da sie von gleichem Familiennamen war, benannte er sie die ältere Tsï von Wu. Wenn der Fürst die gute Sitte kennt, wer kennt nicht die gute Sitte? Wu-ma-khi teilte dies (Confucius) mit. Der

---

[1] L. J. V. 1. S. S. 9. Anm. u. S. 13.

Meister sprach: Khieu hier ist glücklich (= ich bin glücklich); wenn er einen Fehler hat, so müssen die Leute ihn kennen (= gewiß erfahren die Leute davon)." Die Fürsten von Lu und Wu stammten nämlich beide von demselben Herrschergeschlechte der Čeu und hatten daher einen gleichen Familiennamen, nämlich Ki. Da nun der Fürst Čao ein Weib aus Wu nehmen wollte, wäre es ein Verstoß gegen die gute Sitte gewesen, der um so mehr ins Gewicht gefallen wäre, als Čao sonst allgemein als Einer bekannt war, der die gute Sitte kennt und nach ihr handelt. Um also mindestens nicht ganz offen gegen die gute Sitte zu verstossen, legte er seiner Braut einen andern Familiennamen bei, nämlich den des Fürstenhauses von Sung. Confucius' letzten Worten entnehmen wir, daß er nicht nur seinen Fehltritt gestand, sondern gleichzeitig, daß auch er an der in Rede stehenden Sitte festhielt. Gegen die chinesische Sitte schien es zu verstoßen, daß Confucius nach L. J. VI. 26 [1]) die wollüstige Namtsï zu sehen bekam, wie es ihm denn auch wirklich vorgehalten wurde; doch Confucius schwor, nichts Unrechtes gethan zu haben. L. J. XVIII. 4 [2]) entnehmen wir den Standpunkt, den Confucius gegen die Wirtschaft der Concubinen einnahm: sie mißbilligend verließ er nämlich den Hof von Lu, indem er gleichzeitig sie für die Hauptursache davon erklärte. Die sonst wenig verbürgte und auch wenig wahrscheinliche Nachricht, die wir darüber besitzen, daß er sich von seiner Frau schied, und als sie später starb, seinem Sohne, der noch nach Ablauf der Trauerzeit sie beweinte, die weitere Trauer untersagte, würden beweisen, wenn sie wahr wären, daß Confucius auch hierin der herrschenden Sitte folgte. Ausdrücklich sei erwähnt, daß Confucius, wiewohl er sonst pedantisch an den Einzelheiten der chinesischen Sitte festhielt, die Frau doch nicht unbedingt von jedem äußeren Einflusse ausschloß. Wir schließen so aus L. J. VIII. 20, wo es, bei Gelegenheit der Rede davon, daß Talente rar sind, freilich nur von dem alten Musterkaiser Wu-wang, heißt, daß er 10 fähige Minister hatte, unter dieser Zahl jedoch auch eine Frau [3]), nämlich seine Mutter, Wen-wangs Frau, so daß die Anzahl

---

[1]) S. S. 41.

[2]) S. S. 35.

[3]) fu-žin, nach L. J. XVI. 14 der Name, den der Kaiser von seiner Frau gebraucht.

der fähigen Männer nur 9 betrug. Diese Stelle beweist geschichtlich den einer Frau eingeräumten, und zwar wesentlichen, Einfluß auf die Regierungsgeschäfte, gegen den Confucius nichts einzuwenden hatte, da er ihn ausdrücklich hervorhebt. L. J. XV. 12 (= IX. 17)[1], nicht minder Stellen, die vor Fleischlust warnen[2], beweisen, daß Confucius selbst die Liebe zur Tugend höher schätzte als die Liebe zur Schönheit.

Als Mutter nimmt die Frau an der Pietät Teil, die von den Kindern den Eltern gezollt wird und gehört daher nach ihrer Stellung, die sie hier einnimmt, dem zweiten Gesellschaftsverhältnisse an, nämlich dem

II. Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist das zweite von den fünf gesellschaftlichen Verhältnissen, das zweite von den drei Grundverhältnissen des chinesischen Lebens.[3] Charakterisiert ist dieses Verhältnis durch Pietät[4], d. h., nach dem chinesischen Begriffe, gänzliche Ergebenheit in den Willen der Eltern (in erster Reihe allerdings des Vaters), die, frei von jeder Selbständigkeit sowie jeder Rücksicht auf das eigene Ich, nicht nur bei Lebzeiten der Eltern, sondern, ungeschmälert, auch nach ihrem Tode fortdauern soll. Ausdrücklich sagt Confucius in dieser Hinsicht von dem Verhalten eines Kindes L. J. I. 11: „Der Meister sprach: Ist der Vater am Leben, sieht er (der Sohn) auf seinen Willen (denselben zu erfüllen); ist der Vater tot, sieht er auf seine Handlungsweise (dieselbe zum Vorbilde zu nehmen); drei Jahre an dem Wege des Vaters (an seiner Lebens-

---

[1] S. S. 41.

[2] Z. B. XVI. 7. S. 131.

[3] Wie schon auf S. 152 erwähnt wurde, sind auch die dieses Verhältnis betreffenden Aussprüche des Confucius in keinem Verhältnisse zu der Wichtigkeit desselben; über das Nähere ist daher auch hier Plath, die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen, S. h. A. 1862. II. S. 234 ff. zu vergleichen.

[4] Über Pietät im weitesten Umfange (soweit sie sich nämlich in allen menschlichen Verhältnissen äußern soll, handelt Hiao-king (das Buch der Pietät). Von Confucius rührt es nihct her, doch tradirt es entschieden seine Lehre. Die Pietät wird im selben für die Grundlage aller Tugenden erklärt, doch nicht als Naturtrieb, wie etwa bei uns, sondern als Pflicht. Ihre schönste Blüte ist maßlose Liebe der Kinder zu ihren Eltern, so lange diese am Leben sind, und der nie aufhörende Ahnenkult nach ihrem Tode. Das Nähere s. jetzt: The Sacred books of the East III. 447 ff. (Legge's Übersetzung mit Einleitung).

weise) nichts ändern, das kann wohl (schon) Pietät genannt werden,“ [1]) da nach der Ansicht des Confucius, der wir auch sonst begegnen, dasjenige, was drei Jahre hindurch geübt wird, gewiß auch weiter sich erhält. In ähnlicher Weise finden wir denselben Gedanken L. J. II. 5 ausdrücklich: „Meng-I-tsï [2]) fragte nach der Pietät; der Meister sprach: Nicht ungehorsam sein. Als bald darauf Fan-čhik (ein Schüler des Confucius) den Wagen lenkte, teilte der Meister es ihm mit, indem er sprach: Meng-sün (= Meng-I-tsi, sün d. h. Enkel genannt als Nachkomme einer fürstlichen Familie) fragte bei mir nach der Pietät; ich antwortete und sprach: (Die Pietät besteht darin), nicht ungehorsam zu sein. Fan-čhik sprach: Was besagt denn das? Der Meister sprach: Sind sie am Leben, diene ihnen nach (den Vorschriften) der guten Sitte; sind sie tot, beerdige sie nach (der Vorschrift) der guten Sitte (des Ceremoniells) und opfere ihnen nach (der Vorschrift) der guten Sitte.“ [3])

L. J. XI. 4 rühmt Confucius seinem Schüler Min-tsï-khien eine solche Pietät nach, die derselbe seinen Eltern sowie seinen älteren Brüdern gegenüber, und zwar bei deren Lebzeiten, kund gab: „Der Meister sprach: Wie pietätvoll ist Min-tsï-khien. Die Leute weichen (in ihrem Urteile über ihn) nicht von seiner Eltern (wörtlich: seines Vaters und seiner Mutter) und Brüder (wörtlich: des älteren und jüngeren Bruders) Worten ab“, d. h. fremde wie eigene haben für sein pietätvolles Benehmen dasselbe Lob. L. J. XIX. 18 dagegen wird in gleicher Weise die Pietät des Čuang-tsï, des Hauptes der Familie Meng in Lu kurz vor Confucius, gerühmt, die derselbe gegen seinen seligen Vater zeigte und welche hauptsächlich darin sich äußerte, daß er nicht nur die ganze Verwaltungsweise seines Vaters beibehielt, sondern auch dessen Beamte, wiewohl sich unter ihnen auch unwürdige

---

[1]) S. auch L. J. IV. 20, wo der letzte Satz, durch: „der Meister sprach“ eingeleitet, wörtlich wiederkehrt.

[2]) Dieser Meng-I-tsï ist mit dem Ho-ki identisch, dessen Unterricht über den Wunsch seines Vaters dem Confucius übertragen wurde. (S. S. 17.) Er war das Haupt der Familie Meng in Lu, gleichzeitig ein hoher Würdenträger daselbst.

[3]) Siehe auch Č. Y. XIX. 5, wo im Dienste der Eltern als Regel aufgestellt wird „den Toten zu dienen, wie man den Lebenden gedient hat, den Abwesenden zu dienen, wie man den Anwesenden dient“, mit Berufung auf das glänzende Beispiel der berühmten Kaiser des Altertums.

Männer befunden haben sollen: „(Der Schüler) Tseng-tsï sprach: Ich hörte dieses vom Meister (= Confucius): Meng-čuang-tsï's Pietät in seinem andern (Benehmen) kann geleistet (wörtlich: vermocht) werden, fürwahr; daß er jedoch des Vaters Beamte mit des Vaters Verwaltungsweise nicht änderte (d. h. weder die einen noch die andere wechselte), das ist schwierig zu leisten, fürwahr." Die größten Muster von Pietät waren für Confucius allerdings die alten Musterkaiser Šün, Wen-wang und Wu-wang, die nach Confucius' Auffassung eben wegen ihrer Pietät, und zwar zur Belohnung derselben, zur Kaiserwürde gelangten. Ihr Lob enthält Č. Y. XVII—XIX., die hier in wortgetreuer Übersetzung mitgeteilt werden sollen:

Č. Y. XVII.: „Der Meister sprach: Šün dürfte wohl sicher sehr pietätvoll gewesen sein; (denn) an Tugend war er ein heiliger Mann, an Würde war er Himmelssohn (= Kaiser), an Reichtum hatte er alles innerhalb der vier Meere (= das ganze Reich); im Ahnentempel brachte er ihnen (= den Ahnen) die Opfergaben dar und Söhne und Enkel (= die Nachkommen) bewahrten ihn (d. h. sein eigenes Andenken, indem sie in gleicher Weise ihm Opfer darbrachten).

Daher mußte er, als (Mann) von großer Tugend, seinen Platz (= die Kaiserwürde) erreichen, mußte er seine Einkünfte erreichen, mußte er seinen Namen (Ruf) erreichen, mußte er sein langes Leben erreichen.

Daher der Himmel in (seiner) Erzeugung der Dinge (Wesen) notwendigerweise je nach ihren Fähigkeiten freigebig vorgeht. Daher er um das Gepflanzte (den Setzling) die Erde häuft (= das Lebensfähige begünstigt), indeß er das sich Neigende umwirft.

Im Ši-king heißt es:

Der wunderbare reizende Fürstensohn!
Ein glänzendes Muster in (seiner) trefflichen Tugend,
Ist er gerecht dem Volke, gerecht den Leuten (= Beamten).
Er empfing das Einkommen vom Himmel,
Der ihn beschützte, ihn unterstützte, ihm das Mandat gab.
Vom Himmel nahm er dies immer wieder (von Neuem) in Empfang.

Daher (gilt es): Einer von großer Tugend erhält unumgänglich (sicher) das Himmelsmandat.

Č. Y. XVIII. 1. Der Meister sprach: Der ohne Kummer war, dürfte wohl nur Wen-wang gewesen sein. Den Wang-ki

hatte er zum Vater, den Wu-wang hatte er zum Sohne. Der Vater machte es (oder ihn, Mandschu: deribuhe bi = machte den Anfang), der Sohn setzte es (oder ihn) fort.

2. Wu-wang fuhr fort in Thai-wang's (der Titel von Ku-kung-than-fu, der ein Ahne der Familie Čeu — J. 1327 v. Chr. — war, der erste, der zu Ende der zweiten Dynastie die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich lenkte, somit mit Recht als das älteste Mitglied der Familie Čeu erwähnt zu werden verdient) Wang-ki's und Wen-wang's Beginnen; einmal legte er das Kriegskleid an und hatte des Himmels Unteres (das ganze Reich); (seither) vermißte (verlor) er in seiner Person (nie) des Reiches glänzenden Ruf (d. h. seinen glänzenden Namen im Reiche). An Würde war er Himmelssohn (Kaiser), an Reichtum hatte (besaß) er (alles) innerhalb der vier Meere; im Ahnentempel brachte er ihnen (seinen Ahnen) Opfer dar und Kinder und Enkel (= seine Nachkommen) bewahrten ihn (= sein Andenken oder die Opfer ihm).

3. Wu-wang empfing am Lebensende (Mandschu: sakdame = alt seiend) [1]) das (himmlische) Mandat (= die Kaiserwürde). Čeu-kung vollendete Wen(-wang)s und Wu(-wang)s Tugend (als Wu-wang's Minister). Zurückgehend machte er Thai-wang und Wang-ki zum Wang (König, d. h. übertrug den Kaisertitel auf beide); (sie) erhöhend [2]) opferte er den früheren Herzögen (kung) nach dem Rituale des Himmelssohnes (d. h. nach dem kaiserlichen Rituale); dieser Brauch erstreckte sich (dann auch) auf Vasallenfürsten (ču-heu) und hohe Würdenträger (ta-fu) bis auf Literaten (ssï) und die Volksmasse (die gewöhnlichen Menschen). War der Vater Großwürdenträger, war (jedoch) der Sohn (nur) ein Literat, so wurde er (der Vater) wie ein Großwürdenträger (ta-fu) beerdigt, ihm (jedoch) wie einem Literaten (nach dem für Literaten geltenden Ceremoniell) geopfert. War der Vater ein Literat, war (jedoch) der Sohn ein Großwürden-

---

[1]) Er stand in seinem 87. Lebensjahre und herrschte im Ganzen 7 Jahre lang (Legge a. a. O. 401).

[2]) So nach der Mandschu-Übersetzung (wesihuleme wecehebi); kann jedoch auch „nach oben, hinaufsteigend" bedeuten, in welchem Falle sich das hier gebrauchte šang dem Sinne nach mit dem vorhergehenden čui decken würde. Vgl. Legge a. a. O.: and sacrificed to all the former dukes above them. Legge's Übersetzung giebt dem Ganzen allerdings einen abweichenden Sinn.

träger, so wurde er nach dem für Literaten geltenden Ceremoniell (d. h. wie ein Literat) beerdigt, ihm jedoch nach (dem Ceremoniell für) Großwürdenträger geopfert. (Eines) Jahres Trauer erstreckte sich (bis) auf Großwürdenträger: dreier Jahre Trauer erstreckte sich (bis) auf den Himmelssohn (Kaiser). In der Trauer um Vater und Mutter waren Edle und Gemeine eins (d. h. es gab keinen Unterschied zwischen beiden)."

Č. Y. XIX. 1: Der Meister sprach: Dürften Wu-wang und Čeu-kung (nicht) von durchdringender (= ausgezeichneter, nach Mandschu: hafu hiyoošungga, Legge 402: far-extending) Pietät gewesen sein?

Solche[1]) Pietät besteht darin (wörtlich: ist), daß man es versteht, der Menschen Willen (Absichten) zu verfolgen, daß man es versteht, der Menschen Angelegenheiten (Unternehmungen) nachzugehen (selbe vorwärts zu bringen, auszuführen).

Im Frühling und Herbst ordneten sie (besserten und schmückten sie aus) ihre Ahnentempel, stellten ihre Ahnengefäße (d. h. Opfergefäße, für den Ahnenkultus bestimmt) auf, entfalteten ihre unteren und oberen Kleider und brachten ihre Speisen der (betreffenden Jahres)zeit dar.

4. Des Ahnentempels Ceremoniell war es, wonach sie die Glanzseite (= die Südseite = die linke Seite) und die Nordseite (rechte Seite) aufstellten.[2]) Das Aufstellen in Reihen war es, wonach sie die Edlen (Edleren) und die Geringen (Geringeren) unterschieden. Das Ordnen der Geschäfte war es, wodurch man die Tauglichkeit unterschied. Beim allgemeinen Zutrinken (zu Ende des Opfers) war es (der Umstand, daß) die Niederen (Geringeren) den höher Gestellten (den Becher) reichten, wodurch (die Teilnahme am Opfer auch) die Geringen erreichte. Beim Schlußfeste war es das Haar, wonach man das Alter (wörtlich: die vorderen Oberzähne) ordnete.

5. Ihren (der Vorfahren) Platz betretend (auch übertragen: ihre Stelle einnehmend), ihre Gebräuche ausübend, ihre Musik aufführend,

---

[1]) Legge übersetzt: now filial piety is seen .... Im Mandschutexte: Gabelentz, Sse-schu, Schuking, Schiking (Leipzig 1864) I. S. 11, Zeile 15 v. unten ist babanara ba (statt be des Textes) kai zu berichtigen.

[2]) D. h. die Tafeln der Vorfahren, von denen je 3 in einer Reihe gegen Süden (die Väter) und gegen Norden (ihre Söhne) aufgestellt wurden, indeß die 7. Tafel, die des Gründers der Dynastie, im Osten stand. (Legge a. a. O. 403.) Ebenso stellte sich auch die von den Vorfahren abstammende Verwandtschaft auf.

achtend, was sie in Ehren hielten, liebend, was ihnen lieb war, dienten sie den Toten, wie sie den Lebenden dienten, den Nichtseienden (Dahingegangenen, Abwesenden), wie sie den Seienden (Anwesenden) dienten. Dies ist gewiß der Pietät Höchstes (Äußerstes)!

6. Das Ceremoniell Kiao und Še (der dem Himmel und der Erde dargebrachten Opfer) war es, wodurch sie dem höchsten Herrn dienten; das Ceremoniell des Ahnentempels war es, wonach sie ihren Vorfahren Opfer darbrachten. Wenn man in das Ceremoniell Kiao und Še (der dem Himmel und der Erde darzubringenden Opfer) sowie in die richtige Bedeutung von Ti und Čang (der großen und kleinen Opferceremonien im Ahnenkultus) klare Einsicht hat, so verwaltet man das Reich (so leicht), als ob man es[1]) auf (seiner) Handfläche sähe."

Die erwähnten Dienstleistungen können jedoch auch nur rein äußerlich sein, in welchem Falle sie nicht hinreichen, die Pietät zu ersetzen. Was also nötig ist, ist der freuden- und achtungsvolle Gesichtsausdruck, aus dem man schließen kann, daß die äußere Handlungsweise nur ein Ergebnis der inneren Gemütsneigung ist Wir lesen so L. J. II. 8: (Der Schüler) Tsï-hia fragte nach der Pietät. Der Meister sprach: Das Äußere (der Gesichtsausdruck) ist schwierig. Wenn es eine Beschäftigung giebt und die Jüngeren ihre (Mandschu: funde = an ihrer Stelle, für sie) Anstrengung (schwere Arbeit) übernehmen; wenn es Wein und Reis (Speisen) giebt und die früher Geborenen (die Älteren) sie essen und trinken (Mandschu: unggasa de uleburengge = daß man es den Älteren zu essen giebt): wird (kann) denn dies für Pietät gehalten (werden)?"

Und L. J. II. 7 heißt es: (Der Schüler) Tsï-yeu fragte nach der Pietät. Der Meister sprach: Der Jetztzeit Pietät heißt (Mandschu: damu = nur) die Möglichkeit der Ernährung (d. h. die Eltern zu ernähren). Anlangend die Hunde und Pferde (Mandschu: indahôn morinci aname = von Hunden und Pferden angefangen), sind alle imstande, Ernährung zu haben (Ernährer zu sein). Ist man nicht ehrerbietig, wodurch unterscheidet man sich (von den letzteren)?

---

[1]) Legge a. a. O. 404 allgemein; 'as to look into his palm; ebenso die Mandschu-Übersetzung: falanggo be tuwara adali kai sehebi.

Die wahre Pietät vereinigt demgemäß beides in sich; dies macht die Pietät freilich zu einer schwierigen Pflicht, die den ganzen Menschen erfordert, andererseits jedoch auch ebenso ehrenvoll ist, wie jede andere Beschäftigung, den Staatsdienst nicht ausgenommen. Daher lesen wir auch L. J. II. 21: „Jemand redete Khung-tsī (Confucius) an und sprach: Warum führt (wörtlich: macht) der Meister nicht die Regierung (= führt er kein Amt)? Der Meister sprach: Sagt Šu-king nicht von der Pietät: Nur weil er voll von kindlicher Liebe und liebevoll gegen ältere und jüngere Brüder war, wurde es ihm gewährt, die Regierung zu haben? [1]) Dies (die Ausübung von Pietät) ist auch eine Amtsführung. Warum sollte eines (= Jemandes) Thätigkeit (nur) Amtsführung sein (in Amtsführung bestehen)?“ [2]) d. h. warum müßte einer eben nur den Regierungsgeschäften sich widmen, damit man bei ihm von einer Thätigkeit sprechen könnte?

Aus eben demselben Grunde lesen wir auch L. J. VI. 7 von dem durch seine Pietät ausgezeichneten, schon erwähnten Schüler des Confucius Min-tsī-khien: Ki-ši (das Haupt der Familie Ki in Lu) schickte zu Min-tsï-khien, (der Stadt) Pi Befehlshaber zu sein. Min-tsï-khien sprach (zum Gesandten): „Weise es schön für mich ab. Wenn es einen gäbe, der nochmals zu mir käme (= käme nochmals eine Aufforderung mir zu), so muß ich mich wohl am (Grenzflusse) Wen niederlassen“ (um Ruhe zu haben).

Diese Pietät ist eine unabweisbare Pflicht, der alles andere weichen muß. Daher heißt es L. J. IV. 19 von einem Sohne: Der Meister sprach: Ist Vater und Mutter am Leben, geht er nicht weit fort; geht er, so hat er unbedingt (seine) Richtung (Mandschu: urunakô ici be alambi = so muß er seine Richtung angeben),“ damit es bekannt sei, wo er sich aufhält, und er im Bedürfnisfalle herbeigerufen werden könne.

---

[1]) Legge a. a. O. 153 übersetzt: You are filial, you discharge your brotherly duties. These qualities are displayed in government. Mandschu: selgiyeme dasan de isibumbi = ausbreitend (wirkend) gelangte er zur Regierung. Šu-king V. 21. 1 ist hier nicht genau citiert. Vgl. auch L. J. XIII. 20, wo Pietät und Bruderliebe sogar als Eigenschaften eines tüchtigen Beamten mit angeführt werden, ohne welche er seinen Namen gar nicht verdient.

[2]) Legge a. a. O. 153: Why must there be That — making one be in the government.

Aus anderen Aussprüchen des Confucius erfahren wir einige Einzelheiten, die nach chinesischer Ansicht unter den Begriff der Pietät gehören, wiewohl wir von unserem Standpunkte aus nur schwer einen Zusammenhang mit der Pietät entdecken können. So lesen wir L. J. IV. 21: „Der Meister sprach: Des Vaters und der Mutter Jahre können (dem Sohne) nicht unbekannt sein (Mandschu: gônirakô oci ojorakô = man kann nicht an sie nicht denken), fürwahr, einesteils um sich zu freuen, andernteils um zu fürchten" und L. J. II. 6: „Meng-wu-pek (ältester Sohn des Meng-i-tsï) fragte nach der Pietät. Der Meister sprach: Vater und Mutter sind nur wegen ihrer Krankheit (d. h. = daß sie nicht krank werden) bekümmert," d. h. alle übrige Aufführung der Kinder ist derart, daß sie den Eltern keinen Kummer verursachen, oder aber der Kinder Pietät soll sich in der Sorge für ihre eigene Gesundheit äußern, da eine eventuelle Krankheit den Eltern Kummer machen würde. [1])

Bei aller Hochachtung, die die Kinder nach dem chinesischen Begriffe über die Pietät ihren Eltern zollen sollen und die, wie eingangs betont wurde, fast dem gänzlichen Aufgeben seines eigenen Ich gleichkommt, ist es den Kindern dennoch erlaubt, auch ihre Eltern, falls sie etwas Unschönes an ihnen wahrnehmen, zu ermahnen, ja selbst sie zu tadeln; doch dürfen sie hierin die Grenze des Erlaubten nicht überschreiten, vielmehr müssen sie, mit aller Milde dabei vorgehend, auch hier ihrer Unterwürfigkeit, ihres schuldigen Gehorsams sowie ihrer Liebe zu den Eltern eingedenk sein. Des Confucius Ansicht darüber lesen wir L. J. IV. 18. „Der Meister sprach: Im Dienste des Vaters und der Mutter (= der Eltern) macht Vorstellungen (jedoch) gelinde. Seht ihr (ihren)

---

[1]) Den Ausspruch bezeichnet Legge a. a. O. 148 mit Recht als enigmatical. Wort für Wort übersetzt heißt der Ausspruch: Vater und Mutter, nur ihrer Krankheit Kummer (haben sie). Ich halte nicht die Deutung für ausgeschlossen, daß das Relativum ihrer auf das mit Nachdruck außerhalb des Satzes, an dessen Anfang, gestellte Vater und Mutter sich bezieht. In diesem Falle wären „Kinder" als Subjekt zu ergänzen, der Sinn würde dann sein: (Die Kinder) haben nur wegen ihrer (der Eltern) etwaigen Krankheit Sorge. Diese Deutung dürfte allenfalls zu dem vorhergehenden Ausspruche von der Kenntnis des Alters der Eltern von Seiten der Kinder besser passen. Mandschu-Übersetzung ist hier wörtlich, daher ebenso rätselhaft wie das chinesische Original: ama, eme damu nimerahô seme jobošombi = Vater, Mutter, nur daß sie (Vater, Mutter oder Kinder) nicht krank werden sagend, sind beunruhigt (bekümmert).

Willen, nicht zu gehorchen (auch: daß ihr Wille nicht gehorcht), achtet sie dennoch hoch und widersetzt euch (ihnen)[1] nicht: (selbst) leidend (= selbst wenn sie euch körperlich strafen sollten) murret nicht."

Im ähnlichen Sinne beantwortete Confucius nach L. J. XII. 21 eine Frage seines Schülers Fan-čhik, betreffend die Erhöhung der Tugend: „Fan-čhik ging dem Lustwandeln auf dem wu-yü (d. h. auf den um die Regenaltäre liegenden Grundstücken: Mandschu-Übersetzung: aga baire ba de = am Orte, wo man um den Regen fleht) nach[2]. (Zum Meister) sprach er: Ich erlaube mir die Frage nach der Erhöhung der Tugend, nach der Verbesserung des Verborgenen (der heimlichen Fehler), nach dem Unterscheiden der Zweifel. Der Meister sprach: Wahrlich, eine gute Frage! Stellt man das Geschäft voran (hält man es für das Erste) und setzt man das Erreichen hintan (hält man den Erfolg — Gewinn — für das Spätere, Nebensächliche), ist dies nicht Erhöhung der Tugend? Greift man seine eigene Schlechtigkeit an, ohne die Schlechtigkeit der Menschen (Anderer) anzugreifen, ist dies nicht Verbesserung des Verborgenen? Im augenblicklichen Zorne (wörtlich: im Zorne eines Morgens) sich selbst vergessend seine Eltern damit (mit seinem Zorne) treffen, ist dies nicht etwas Zweifelhaftes?" Der an letzter Stelle mitgeteilte Satz soll beispielsweise lehren, wie man sich leicht täuschen, in Zweifel geraten kann. Denn, so kurz auch „der Zorn eines Morgens" ist, eben so verhängnisvoll können die Folgen sein, wenn man, seiner Pflichten vergessen, ihn, statt gegen sich selbst, gegen seine Eltern kehrt.

In dem Begriffe der chinesischen Pietät findet seine Erklärung auch der von unserem Standpunkte aus recht befremdende Ausspruch des Confucius L. J. XIII. 18[3], wonach es für Aufrichtigkeit erklärt wird, wenn der Vater den Diebstahl seines Sohnes und umgekehrt der Sohn den Diebstahl seines Vaters verheimlicht, eine Ansicht, die wir mit Legge[4]) mindestens für unvoll-

---

[1]) Legge a. a. O. 170: he shows an increased degree of reverence, but does not abandon his purpose.

[2]) Das chinesische tshung (folgen, nachgehen) übersetzt hier Legge a. a. O. 261 (rambling) with (the master).

[3]) S. 46.

[4]) a. a. O. 270.

ständig erklären müssen. Nur teilweise betrifft die Pietät L. J. XI. 21, das sonst mehr ein interessanter Beitrag dazu ist, wie Confucius, die verschiedene Anlage seiner Schüler berücksichtigend, ihnen auf dieselbe Frage verschiedene, ihrer Naturbeschaffenheit entsprechende, Antworten gab. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tsï-lu fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich's dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Hat man den Vater und älteren Bruder am Leben (wie du, die also vorher zu befragen sind), wie wäre es mit Eines Hören und sofortigem Ausführen desselben (wie solltest du, wenn du etwas hörest, es sofort ausführen, ohne sie vorher befragt zu haben)?

(Ein anderer Schüler) Yen-yeu fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich es dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Hörst du (etwas), so führe es aus.

(Ein dritter Schüler) Kung-sï-hoa (= Tsï-hoa) sprach: Yeu (= Tsï-lu) hier fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich es dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Du hast den Vater und den älteren Bruder am Leben.

Khieu (= Yen-yeu) hier fragte: Wenn ich (etwas) höre, soll ich es dann (= sofort) ausführen? Der Meister sprach: Wenn du (etwas) hörst, so führe es aus.

Čhik hier (= Kung-sï-hoa) ist im Zweifel und erlaubt sich die Frage (warum die verschiedene Antwort). Der Meister sprach: Khieu hier ist zurückhaltend (zaudernd), daher treibe ich ihn an. Yeu hier drängt sich unter die Menschen (oder auch: den Menschen, Anderen vor), daher halte ich ihn zurück."

Mit dem Tode der Eltern hört die Pietät der Kinder keineswegs auf, sie dauert fort, wie die bereits mitgeteilten Aussprüche beweisen. Sie äußert sich im ganzen Verhalten der Kinder überhaupt, in erster Reihe jedoch in der Trauer um die verstorbenen Eltern. Letztere ist es hauptsächlich, die nach L. J. XIX. 17 die wahre Natur des Menschen offenbart[1]). Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tseng-tsï (der sich namentlich durch seine Pietät auszeichnete) sprach: Ich hörte dies vom Meister: Die Menschen haben nichts, worin sie von selbst sich erschöpfen (das Äußerste thun, vollständig Genüge leisten: Mandschu: akôm-

---

[1]) Legge a. a. O 344.

burengge akô); wo es jedoch nötig ist (oder: durchaus sicher zu Tage tritt), ist die Trauer um die Eltern." Nach der chinesischen Sitte dauerte die Trauer um die Eltern 3 Jahre lang (in der That höchstens 27 Monate), welche Sitte Confucius nicht nur billigte, sondern sie auch selbst bei der Trauer um seine Mutter befolgte.

Seine Billigung entnehmen wir der Stelle L. J. XVII. 21: „(Der Schüler) Tsai-ngo fragte nach der dreijährigen Trauer: Nach Jahresfrist aufhören, dürfte lange (genug) sein. (Denn) wenn der Edle drei Jahre hindurch die Bräuche nicht ausübt (wie dies während der Trauerzeit üblich war, alle öffentliche Thätigkeit aufzugeben und sich ausschließlich der Trauer zu widmen), müßen die Bräuche (die gute Sitte) verfallen; macht er drei Jahre hindurch keine Musik, muß die Musik zu Grunde gehen.

Das alte Korn (Getreide) ist zu Ende, das neue Korn ist aufgewachsen: Holz bohrend (behufs Feuergewinnung, und zwar verschiedenes Holz in den verschiedenen Jahreszeiten, z. B. Ulme und Weide im Frühling, Dattel- und Mandelbaumholz im Sommer u. s. w.[1]) wechselt man das Feuer. Nach Jahresfrist kann wohl aufgehört werden.

Der Meister sprach: Diesen (d. h. den du issest, guten) Reis essen und diese Kleider anziehen (Mandschu: gincihiyan etuku eturengge = Anziehen von reinen Kleidern), würdest du dich (dabei) wohl befinden (wörtlich: wäre Ruhe in dir)?

(Tsai-ngo) sprach: Ich wäre wohl (ruhig). Wenn du wohl wärest, so thue dies. (Doch) dieses (d. h. eines solchen, den ich meine, von dem ich spreche) Edlen Verweilen in der Trauer (ist derart, daß) wenn er feines (schmackhaftes) äße, es ihm nicht süß wäre (ihm nicht mundete), und wenn er Musik hörte, er sich nicht freute. (Da er) in (solcher) Lage verweilend nicht ruhig wäre, daher thut er es fürwahr nicht. Nun wärest du ruhig, so thue es.

Tsai-ngo ging aus. Der Meister sprach: Das ist Jü's (= Tsai-ngo's) Mangel an Humanität. Wenn ein Kind drei Jahre geboren (= alt) ist, erst dann trennt es sich von (verläßt es) des Vaters und der Mutter Busen. (Daher) ist fürwahr diese dreijährige Trauer die alles unter dem Himmel durchdringende (= die im Reiche allgemeine) Trauer. Hat denn Jü (Tsai-ngo) die drei-

---

[1] Legge a. a. O. 328.

jährige Liebe bei seinem Vater und seiner Mutter gehabt (genossen)?"

So großes Gewicht so Confucius auf das Einhalten der dreijährigen Trauer legte, ebenso scheint er gegen eine längere Trauer gewesen zu sein. Wir schließen so jedoch mehr aus seinem überall zu Tage tretenden pedantischen Festhalten an dem Herkommen, als aus dem L. J. XIX. 14 enthaltenen Ausspruche des Schülers Tsï-hia (dessen Ansichten, soweit sie in L. J. mitgeteilt sind, bekanntlich von denen des Confucius vielfach abweichen),[1] wiewohl es sich in unserem Falle ganz leicht um eine Reproduktion des vom Meister Gehörten handeln kann. Der Ausspruch selbst lautet: „Tsï-hia sprach: In der Trauer, wenn man das Traurigsein erschöpft hat (darin die Grenze erreicht hat), höre man auf."

Erwähnt sei noch L. J. III. 4: „Lin-fang[2]) fragte nach der Wurzel (= Grundlage, Hauptsache) des Ceremoniells. Der Meister sprach: Eine große Frage fürwahr! Beim Ceremoniell ist Sparsamkeit besser als Eines Verschwendung, in der Trauer ist Traurigkeit besser als Eines Pünktlichkeit (in der Befolgung der Vorschriften, Mandschu: yangselara = Schmücken)."

III. Verhältnis des Älteren zum Jüngeren überhaupt, des älteren Bruders zum jüngeren Bruder insbesondere.

An das Verhältnis der Eltern zu den Kindern reiht sich naturgemäß das Verhältnis des Jüngeren zum Älteren überhaupt. Das chinesische Zeichen für Pietät, ursprünglich aus den Charakteren für 10 × 7 + Kind zusammengesetzt, ist eigentlich der Ausdruck für das Verhalten eines Kindes zum siebzigjährigen Manne und bezeichnet daher auch in der Familie das physische Alter als den Hauptanlaß der Pietät. Daß der Unterschied des Alters von jeher maßgebend auf die socialen Verhältnisse der Chinesen auch in der Familie einwirkte, dafür haben wir einen interessanten Beleg bereits aus der Zeit der Sprach- und Schriftbildung in dem Ausdrucke für Bruder. Dieser, in den europäischen Sprachen ganz geläufige, Ausdruck fehlt nämlich dem Chinesen ab-

[1]) S. z. B. L. J. XIX. 3 (Buch XIX. ist zum großen Teile Tsï-hia's Aussprüchen gewidmet), wo diese Verschiedenheit ausdrücklich konstatirt wird.
[2]) S. S. 22.

solut, in der Sprache wie in der Schrift, und erscheint durch zwei Ausdrücke ersetzt, nämlich hiung oder kuan für den älteren, ti für den jüngeren Bruder [1], die erst zusammen als hiung-ti (kuan-ti) den Begriff Brüder, Bruder ausdrücken. Aus eben diesem Ausdrucke schließen wir, daß wir den Ursprung dieses Verhältnisses in der Familie zu suchen haben, von wo aus es auch auf die Verhältnisse außerhalb der Familie übertragen wurde. Bei Confucius z. B. bezeichnet der Ausdruck für den jüngern Bruder (ti-tsï) nicht nur den Schüler in seinem Verhältnisse zum Lehrer, ursprünglich ebenfalls als dem ältern, sondern kommt geradezu ganz allgemein für die Jugend vor.

Confucius selbst wünschte es für seine Person nicht, daß seine Schüler, in Berücksichtigung seines größeren Alters, ihr Verhalten zu ihm darnach einrichteten. Ausdrücklich lesen wir dies L. J. XI. 25. 1, 2: „(Die Schüler) Tsï-lu, Tseng-sik, Yen-yeu und Kung-sī-hoa saßen in Gegenwart (ihres Meisters). Der Meister sprach: Angenommen, daß ich einen Tag älter bin als ihr, haltet das fürwahr nicht von mir (macht darum nicht viel Aufhebens von mir, Mandschu: minde ume manggašara = haltet mich nicht für schwer)." [2] Ihm war es vielmehr angenehm, wenn seine Schüler, wie es wenigstens bei einigen der Fall war,

---

[1]) Vgl. auch bei Confucius z. B. L. J. XII. 5. u. a.

[2]) Es folgt ein an L. J. V. 7 und V. 25 erinnernder Ausspruch, dessen Sinn der sein soll, daß man wohl Großes anstreben kann, jedoch nie leichtfertig über seine Kräfte hinausgehen soll. Er lautet:

L. J. XI. 25.

3. Gewöhnlich sagt ihr: Man kennt uns fürwahr nicht; wenn Jemand euch kännte, was würdet ihr denn dann thun?

4. Tsï-lu war sofort (Mandschu: gaihari = ohne zu überlegen) mit der Antwort fertig und sprach: Ein Staat von 1000 Streitwagen, inmitten von großen Staaten eingeengt, überziehe ihn überdies mit (feindlichen) Truppen und laß Hungersnot und Teuerung die Folge sein: wenn Yeu hier (= ich) ihn verwaltete, bis zu drei Jahren könnte er dazu gebracht (veranlaßt) werden, tapfer (stark) zu sein, überdies (seine) Richtung (den rechten Weg) zu kennen. Der Meister lachte dazu.

5. Khieu (= Yen-yeu), was ist mit dir? Er antwortete und sprach: (Angenommen ein Land) von 60—70 (li, chinesischen Meilen) in's Geviert oder von 50—60 (li) in's Geviert, wenn Khieu (= ich) es verwaltete, bis zu drei Jahren (= innerhalb dreier Jahre) könnte es von ihm bewirkt werden, das Volk zu befriedigen (wörtlich: es auskommen zu machen, ihm hinreichendes Auskommen zu verschaffen). Mit seiner guten Sitte und Musik (d. h. ihm gute Sitte und Musik beizubringen), wartete ich einen Edlen (kiün-tsï) ab.

6. Chik, was ist mit dir? Er antwortete und sprach: Ich sage nicht,

ihm als ihren Vater ansahen, wie auch er sie als seine Kinder ansah. Vgl. z. B. L. J. XI. 10., wo es aus Anlaß des Ablebens von dem Lieblingsschüler Yen-yuen (= Hoei) heißt: „Yen-yuen starb. Die Schüler wünschten es, ihm ein glänzendes Begräbnis zu bereiten. Der Meister sprach: Es ist nicht möglich. Die Schüler bereiteten ihm (nichtsdestoweniger) ein glänzendes Begräbnis. Der Meister sprach: Hoei sah mich als Vater an, ich habe es fürwahr nicht erreicht, ihn als Sohn anzusehen. Nicht ich bin's, (der daran Schuld hat, sondern) diese zwei drei Kinder (= meine Schüler) sind es gewiß," die ihm ein Begräbnis bereiteten, das meinen beschränkten Mitteln nicht entsprach und mich daher dem Vorwurf von Unaufrichtigkeit aussetzen.

Im Übrigen legte jedoch auch er das größte Gewicht darauf, daß die Jugend ihren Pflichten gegen das Alter genau nachkomme, und bezeichnete die Vernachlässigung derselben als etwas unrichtiges. L. J. XIV. 46 sagt Confucius in dieser Hinsicht zu

---

daß ich es vermag, doch wünsche (ich) zu lernen. Bei den Verrichtungen im Ahnentempel sowie bei allgemeiner Versammlung (der Fürsten am Hofe) im Feierkleide tuan mit der Ceremonienmütze čang-fu wünschte ich der kleine Assistent zu sein.

7. Tien (= Tseng-sik), was ist mit dir? Er stand vom Zitherschlagen ab, das (einstweilen noch) nachklang, legte die Zither weg, stand auf und antwortete und sprach: Ich bin verschieden von dieser drei Herren Gedanken (Wünschen). Der Meister sprach: Was schadet das? Hat ja auch jeder (nur) seinen Willen (Wunsch) ausgesprochen. Er sprach: Jetzt, am Frühlingsschlusse (im letzten Frühlingsmonate), in voller Frühlingstracht, mit 5 oder 6 Männern, die die Mütze tragen (ein Zeichen der Volljährigkeit) und 6 oder 7 Knaben möchte ich mich im Ngi (Flusse in Šan-tung) baden, mich unter den Regenaltären (wu-iü S. S. 166) lüften (abkühlen) und singend zurückkehren. Der Meister, kläglich seufzend, sprach: Ich stimme Tien bei.

8. Die drei gingen aus, Tseng-sik blieb zurück. Tseng-sik sprach: Wie verhält es sich mit (was urteilst du über) dieser drei Herren Worten (Worte)? Der Meister sprach: Auch (sie haben) jeder seinen Wunsch ausgesprochen und wohl genug (nichts weiter).

9. (Tseng-sik) sprach: Warum hat der Meister über Yeu gelacht? (Der Meister) sprach:

10. Man verwaltet (oder: soll verwalten) das Reich durch gute Sitte, seine Worte waren nicht bescheiden, daher lachte ich über ihn..

11. Nun bei Khieu, war es denn nicht ein Land (Reich)? „Wo sahst du etwas, was 60—70 oder 50—60 (li) ins Geviert war, ohne ein Land zu sein?"

12. Und bei Čhik, war es denn nicht ein Land (Reich)? „Ahnentempel, Versammlungen und Zusammenkünfte, sind es nicht Fürsten, was denn? Wenn Čhik darin klein wäre, wer könnte darin groß sein?"

Yuen-žang, einem alten Manne aus seiner Bekanntschaft, dessen Benehmen vieles zu wünschen übrig ließ: „Yuen-žang wartete zusammengekauert (auf den Meister). Der Meister sprach: Jung nicht folgsam und voll von Liebe gegen den älteren Bruder sein, erwachsen nicht überliefert werden (Mandschu: maktacun akô = nicht Lob haben, d. h. nichts ausführen, was verdiente, der Nachwelt überliefert zu werden), alt nicht sterben, das ist Räuberei. Mit dem Stocke schlug er seinen Schenkel.“

Dem Chinesen galt nämlich Unterwerfung des jüngeren Bruders unter den ältern neben der Liebe der Kinder zu den Eltern für die Grundlage der „Humanität“, als Pflichttreue, da nach seiner Ansicht derjenige, der ihnen nachkommt, gewiß auch seinen Pflichten gegen die Vorgesetzten (die Obrigkeit) Genüge leistet. In L. J. I. 2 begegnen wir diesem Gedanken in einem Ausspruche des Schülers Yeu-tsī (= Yeu-žok): „Yeu-tsī sprach: Solche, die als Menschen (wörtlich: in ihrem Menschsein) voll von Pietät (gegen die Eltern) sowie Liebe gegen den älteren Bruder sind, dabei es lieben, sich den Oberen (= der Obrigkeit) zu widersetzen, dürften selten sein: solche aber, die, indem sie es nicht lieben, sich der Obrigkeit zu widersetzen, es lieben würden, Unruhe (Verwirrung) zu stiften, sind gewiß noch nicht vorgekommen.

Der Edle strebt der Wurzel zu; steht die Wurzel fest, so erwächst der richtige Weg (tao) von selbst: ist Pietät sowie Liebe gegen den ältern Bruder (von denen die Rede war) nicht die Wurzel von seiner (= des Menschen) Humanität?“

Daher empfahl sie auch Confucius in seiner Lehre auf's wärmste an, z. B. in dem schon mitgeteilten [1]) Ausspruche, der die Jugend anregt, zu Hause pietätvoll, außerhalb des Hauses unterwürfig und ehrerbietig gegen Ältere zu sein.

L. J. XI. 4. [2]) zollt Confucius uneingeschränktes Lob dem persönlichen Verhalten seines Schülers Min-tsï-khien, das derart war, daß seine Eltern und ältere Brüder für ihn dieselbe Anerkennung hatten wie fremde Leute, was nach L. J. XIII. 20 [3]) als eines der zuverlässigsten Merkmale für den innern Wert eines Menschen angesehen werden kann. L. J. II. 21 citirt Confucius den Ausspruch des Liederbuches (Ši-king), wonach die alten

---

[1]) L. J. I. 6. S. 124.

[2]) S. S. 159. — [3]) S. unter V.

Kaiser Chinas in Belohnung eben ihrer Pietät und Bruderliebe Kaiser wurden.[1])

Der Größe der Belohnung entspricht allerdings auch die Schwierigkeit der Leistung, auf die wir z. B. aus dem bescheidenen Ausspruche des Confucius Č. Y. XIII. 4 schließen können, in welchem er erklärt, selbst außer Stande zu sein, dem älteren Bruder damit zu dienen, was er selbst vom jüngeren Bruder verlange[2]), wiewohl sein Streben darauf gerichtet war. Es handelt sich hier nämlich um mehr als etwa freundschaftliches Verhältnis zwischen dem älteren und jüngeren Bruder, das L. J. II. 21 hervorgehoben wird[3]), oder gefällige Harmonie, von der wir aus L. J. XIII. 28[4]) erfahren, und welche auch in den Č. Y. XV. citirten Versen des Ši-king[5]) nicht nur gepriesen, sondern geradezu als heilbringend für die Familie dargestellt wird, in der sie nach diesen Worten als Vorbedingung der Wohlfahrt eigentlich wichtiger ist, als die Harmonie von Frau und Kindern. Der ganze Ausspruch lautet: „Des Edlen Weg muß, als vergleichbar mit dem Gehen in die Ferne, unbedingt vom Nahen ausgehen, als vergleichbar mit dem Steigen in die Höhe, unbedingt vom Niedrigen ausgehen.

Im Ši-king heißt es: Der Frau und der Kinder liebliche Harmonie (Mandschu: juse sargan sain acaci = wenn Kinder und Frau schön harmonieren)[6]) ist wie das Schlagen von šik und khin (der großen Laute — mit 50, später 25 — und der kleinen mit 5 resp. 7 Saiten)[7]); sind jedoch Brüder (wörtlich: ältere und jüngere Brüder) einig geworden (Mandschu: senggime oci = sind sie vereinigt, leben sie in Eintracht), so ist die Harmonie erfreulich (wie die ersterwähnte zwischen Frau und Kindern), dazu dauernd (Mandschu: hôwaliyasun urgun bime sebjen = die Eintracht ist fröhlich und vergnügt oder aber: herrscht Eintracht

---

[1]) S. S. 164. — [2]) S. S. 149. — [3]) S. S. 164. — [4]) S. S. 181.

[5]) II. 1. 4, 7—8:

Sind Weib und Kinder hold verbunden,
Das ist wie Harf'- und Lautenklang;
Und werden Brüder eins erfunden,
Giebt's Freud' und Eintracht lebenslang.

V. von Strauß, Schi-king, S. 260, Z. 5—8.

[6]) Legge, a. a. O. 396: Happy union with wife and children . . .

[7]) Legge, Chinese classics IV. I. 4. Anm.

und Freude mit Glück)[1]). Du hast dein Haus und (deine) Familie in der Ordnung und freust dich deiner Frau und (deiner) Kinder. Der Meister sprach: Dürften wohl Vater und Mutter (= die Eltern) nicht Gehorsam erlangen? (Mandschu: ijishôn ombikai, Legge . . . have entire complacence)." —

Was nämlich in erster Reihe gefordert wird, ist Unterwürfigkeit des jüngeren Bruders (oder: der jüngeren Brüder) unter den (die) älteren, namentlich aber unter den Ältesten, der, als Nachfolger des Vaters im Ahnendienste sowie der väterlichen Gewalt in der Familie, in China den übrigen Brüdern nicht gleichsteht, sondern vor ihnen den Vorrang hat und ihre Achtung beansprucht, die er seinerseits mit Liebe zu vergelten hat. Sie reiht sich unmittelbar an den Dienst des Fürsten draußen und den des Vaters in der Familie, mit denen beiden zusammen sie die drei Hauptpflichten eines Chinesen bildet. Von Confucius werden sie alle in dem Ausspruche L. J. IX. 15 zusammen angeführt, der besagt: „Der Meister sprach: Ist man draußen (d. h. im öffentlichen Leben), dem Fürsten und den hohen Beamten (khing) dienen, ist man zu Hause, dem Vater und dem älteren Bruder dienen, in Angelegenheit der Trauer nicht wagen, sich nicht anzustrengen (zu erschöpfen), vom Weine nicht berauscht (verwirrt) sein — was davon ist in mir vorhanden?" L. J. XIII. 20[2]) wird diese Unterwürfigkeit des jüngeren Bruders geradezu als Charakteristik eines guten Beamten hervorgehoben. Das Gegenteil davon, nämlich das sich Gleichstellen mit den Älteren, wird dagegen L. J. XIV. 47[3]) von Confucius als Zeichen Eines erklärt, der es wohl wünscht, bald ein fertiger Mann zu werden, der jedoch keinen Fortschritt sucht.

Die Einzelheiten dieser Unterwürfigkeit werden von Confucius als bekannt vorausgesetzt, daher nicht erwähnt. Nach dem Buche der Gebräuche und Ceremonien (Li-ki)[4]) sollen die jüngeren Brüder ihrem älteren Bruder, dem direkten Nachkommen des Gründers der Familie, sowie seiner Frau dienen; sind sie selbst Würdenträger oder reich, dürfen sie als solche vor ihrem ältern

---

[1]) Vgl. Williams, Syllabic dictionary 849 (als Ausdruck für: excessive delight).

[2]) S. unter V. — [3]) S. S. 125.

[4]) Vgl. Plath, Die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen. Sitzungsberichte der bayer. Akademie 1862, II. S. 240 ff.

Bruder nicht auftreten; haben sie Wagen und Gefolge, müssen beide draußen bleiben und sie dürfen höchstens mit einem kleinen Geleite eintreten. Alles, was der jüngere Bruder hat, muß er vorerst dem älteren Bruder anbieten, bevor er selbst davon Gebrauch machen kann u. a. m. Und all dies soll bereitwillig und ohne Zögern geschehen, wiewohl Confucius auch hierin, wie sonst, den Voreiligen eine gewisse Zurückhaltung anempfahl, wogegen er die Langsamen zur Eile anspornte. [1])

Daß eine Kollision der Pietät mit der Bruderliebe möglich ist, beweist das historische Beispiel der beiden Brüder Pek-J und Šuk-tsï, von denen bereits die Rede war. [2])

Aus L. J. V. 1. 2. [3]) erfahren wir, daß Confucius die Tochter seines älteren Bruders an seinen Schüler Nam-yung verheiratete. Für das Verhältnis des jüngeren Bruders zum älteren folgt daraus jedoch sicher kein Schluß.

Hat die Jugend ehrerbietig und unterwürfig gegen Ältere zu sein, so kann sie selbst von Alteren Rücksicht verlangen. L. J. IX. 22 lesen wir in dieser Hinsicht ganz allgemein die Worte des Confucius: „Der Meister sprach: Die Spätergeborenen (= die Jugend) sind rücksichtsvoll zu behandeln. Wie (können) wir wissen, daß das Zukünftige (= sie in der Zukunft) nicht so sein wird (= werden), wie das Gegenwärtige (= wie wir in der Gegenwart)?“ Allerdings fügt Confucius gleich hinzu: „Hört man von ihnen im (= bis zum) 40 oder 50 (Lebensjahre) nicht (= erlangen sie bis dahin keinen Ruf), so verdienen sie schließlich auch sicher nicht (wörtlich: so reichen sie nicht hin) rücksichtsvoll behandelt zu werden.“ [4]) L. J. V. 25 [5]) erklärt es Confucius geradezu für seinen Herzenswunsch, die Jugend zärtlich zu lieben.

L. J. XII 5. [6]) beklagt sich der Schüler Ssï-ma-nieu darüber, daß er keine Brüder hat, wie andere Menschen sie haben. Confucius empfiehlt ihm an, gegen Jedermann ehrerbietig zu sein und nie gegen die gute Sitte zu handeln. Dies reiche hin, Einem

---

[1]) L. J. XI. 21. S. S. 167.

[2]) Vgl. S. 23.

[3]) S. S. 9 Anm.

[4]) Vgl. dazu einen ähnlichen Ausspruch des Confucius L. J. XVII. 26: „Der Meister sprach: Wird einer bis zu vierzig Jahren gehaßt (wörtlich: sieht er Haß, Mißfallen), so dauert dies schon sicher bis an sein Ende.“

[5]) S. S. 176. — [6]) S. S. 42.

die ganze Welt zu Brüdern zu machen. Dieser Ausspruch des Confucius bildet den Übergang von der Bruderliebe zu der Menschenliebe überhaupt, wie sie namentlich in dem gegenseitigen Verhältnis der Freunde und Genossen zu Tage tritt, das nach der chinesischen Ansicht das fünfte Grundverhältnis der menschlichen Gesellschaft ausmacht.

IV. Verhältnis zwischen Freunden und Genossen.

Dieses Verhältnis bildet den Übergang von den Familienverhältnissen zu dem öffentlichen Verhältnisse, welches zwischen dem Fürsten und dem Unterthan, oder allgemeiner, zwischen jeder Obrigkeit und ihren Unterthanen bestehen soll. Charakterisirt erscheint dasselbe durch Treue und Vertrauen (sin), bekanntlich eine der fünf Grundtugenden des Chinesen. Als Grundtugend ist letztere freilich allgemein und soll sich daher immer und überall äußern. In dieser Hinsicht heißt es denn auch L. J. II. 22: „Der Meister sprach: Als Mensch ohne Treue sein, ich weiß wirklich nicht, wie so einer (oder: es) möglich ist. Ein großer Wagen ohne Jochbalken, ein kleiner Wagen ohne Querholz, wodurch sie denn in Gang bringen (wodurch soll man . . .)?" Was also die Anspannungsvorrichtung für einen Wagen, das ist die Treue für den Menschen im gesellschaftlichen Leben überhaupt, in seiner Staatsform, dem Verhältnisse zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen insbesondere. Hier wird sie daher auch in den Aussprüchen des Confucius recht oft erwähnt. Ganz besonders kommt sie jedoch dem Verhältnisse zwischen Freunden und Genossen zu, als dessen eigenste Charakteristik sie daher dem Chinesen galt und gilt. Confucius' Standpunkt in dieser Frage erfahren wir aus L. J. V. 25. An dieser Stelle fordert Confucius einige seiner Schüler auf, ihm ihre Herzenswünsche mitzuteilen; sie leisten Folge, worauf auch Confucius selbst seinen Herzenswunsch offenbart. Die ganze Stelle lautet: „Die Schüler Yen-yuen und Ki-lu (= Tsï-lu) standen zur Seite (des Meisters.) Der Meister sprach: Warum sagt ihr nicht ein jeder eure Wünsche? Tsï-lu sprach: Ich wünschte Wagen und Pferde und leichtes Pelzwerk als Kleid (oder: zu tragen), mit Freunden und Genossen in Gemeinschaft, und wenn sie sie mir ruiniren sollten, nicht zu zürnen. Yen-yuen sprach: Ich wünsche auf (mein) Gutes (Tugend)

nicht stolz zu sein und mit (meinen) Verdiensten nicht zu prahlen. Tsï-lu sprach (dann): Ich wünsche des Meisters Wünsche zu hören. Der Meister sprach: (Ich wünsche) die Alten anlangend, ihnen Ruhe zu geben, den Freunden und Genossen gegenüber mich treu zu erweisen, die Jugend zärtlich zu lieben."

Aus dem chinesischen Zeichen für Treue, welches aus den Charakteren für „Mensch und Wort" zusammengesetzt ist, können wir schließen, daß es sich der Treue nach dem chinesischen Begriffe zunächst um Treue der Worte handelt, die es verlangt, daß man in der Freundschaft nach dem deutschen Sprichworte, das hier mit dem erwähnten chinesischen Zeichen für Treue wörtlich übereinstimmt, „ein Mann ein Wort" sei. In der That finden wir unter Confucius' Aussprüchen solche, welche, die Art und Weise des Sprechens betreffend, dabei Geradheit, Aufrichtigkeit und Treue als das Haupterfordernis mit Nachdruck hervorheben. Aufrichtigkeit und Geradheit in Allem sind dem Menschen nämlich von der Natur aus angeboren, wie es L. J. VI. 17 ausdrücklich heißt: „Der Meister sprach: Des Menschen in's Leben treten (Geboren werden) ist gerade (aufrichtig); der Nichtigkeit (= Schlechtigkeit, Verkehrtheit) [1]) Entstehen ist Ablassen von (diesem) Glückszustande" [2]), d. h. der neugeborene Mensch befindet sich in dem glücklichen Zustande der Geradheit; das Entstehen von Verkehrtheit bedeutet nur, daß er von diesem ihm von der Natur aus eigenen Zustande Abschied nimmt und zwar im selben Grade, in welchem dieses Nichtvorhandensein von Geradheit bei ihm zunimmt. Das Gegenteil von Aufrichtigkeit ist Verstellung, die daher mißbilligt wird. L. J. I. 3. [3]) „spricht der Meister: Bei gekünstelten (geschickten) Worten und verstellter Miene ist wohl selten Humanität (vorhanden)." Damit hängt zusammen, was wir L. J. V. 4. lesen: „Jemand sprach: Yung hier (der durch seine Tugendübung bekannte Schüler des Confucius Yen-yung = Čung-kung) ist human, dabei (= jedoch) nicht zungengewandt. Der Meister sprach: Wozu braucht er (oder man) die Zungengewandtheit? Wer mit

---

[1]) Des nicht so Seins Entstehen nach Mandschu: miosihoni banjirengge.

[2]) Legge a. a. O. 190 übersetzt: Man is born for uprightness. If a man lose his uprightness and yet live, his escape from death is the effect of mere good fortune. Zu unserer Auffassung des Ausspruches vgl. S. 110 ff.; 117 f.; 119 f.

[3]) Wörtlich dasselbe L. J. XVII. 17.

gutem Mundwerk (Zungenfertigkeit) den Menschen entgegentritt, erregt meist Unwillen bei den Menschen. Ich kenne seine Humanität nicht, doch wozu brauchte er Zungengewandtheit?" L. J. XVI. 4. erfahren wir sogar von der Gefährlichkeit der Zungenfertigkeit unter den Freunden: „Khung-tsï sprach: Nützlich (wörtlich: hinzufügend) sind drei (Arten von) Freundschaft, nachteilig (wörtlich: wegnehmend) sind drei (Arten von) Freundschaft. Freundschaft haben mit dem Geraden, Freundschaft haben mit dem Aufrichtigen, Freundschaft haben mit demjenigen, der viel gehört hat (= mit dem Erfahrenen), das nützt wohl; Freundschaft haben mit einem geschickten Versteller (= Heuchler), Freundschaft haben mit einem, der es gut versteht, sich einzuschmeicheln (sich freundlich, süß zu zeigen), Freundschaft haben mit einem geschickten Zungengewandten, das ist wohl nachteilig." L. J. V. 24. heißt es daher von Confucius selbst: „Der Meister sprach: Gekünstelte (geschickte) Worte und gemachte (verstellte) Miene (Äußeres), übermäßige Höflichkeit (Ehrfurcht): Tso-khieu-ming (ein näher nicht bekannter Weiser des chinesischen Altertums, verschieden von dem gleichnamigen Schüler des Confucius und Fortsetzer seines Čhün-tshieu) schämte sich dessen, Khieu (= ich d. h. Confucius) schämt sich dessen ebenfalls. Den Unwillen zurückhaltend (verhehlend) Freundschaft haben mit seinen (des Unwillens) Leuten (d. h. denjenigen, gegen welche man Unwillen empfindet): Tso-khieu-ming schämte sich dessen, Khieu schämt sich dessen ebenfalls." Im Gegenteil heißt es L. J. XIII. 27: „Der Meister sprach: Fest, unbiegsam, aufrecht und schwerfällig (zurückhaltend im Sprechen) ist der Humanität nahe." —

Doch Worte taugen nichts, wenn Thaten nicht nachfolgen. Daraus ergiebt sich für Jedermann die Notwendigkeit, sein Augenmerk auch auf die Thaten zu richten. Confucius betont dies als eigene Erfahrung, die er mit einem seiner Schüler gemacht hat. Wir lesen so L. J. V. 9: „(Der Schüler) Tsai-iü (= Tsai-ngo, berühmt durch seine Beredsamkeit) schlief bei Tage ein. Der Meister sprach: Faules Holz kann gewiß nicht geschnitzt werden, eine Mauer aus kothiger Erde kann gewiß nicht getüncht werden. Anlangend den Jü (= Tsai-iü), ach, wozu (= was hilft) der Tadel?

Der Meister sprach: Anfangs war mein Verhalten zu den Menschen (folgend): Ich hörte ihre Worte und vertraute (verließ mich) auf ihre Handlungen; jetzt ist mein Verhalten zu den Menschen (anders): ich höre ihre Worte und beobachte ihre Handlungen. Bei Jü, ach, habe ich es (mein Verfahren) geändert.“

Aus dem Mitgeteilten ergiebt sich der Nachdruck, den Confucius in seinen Aussprüchen über das gesellschaftliche Leben neben den Worten auch auf das persönliche Verhalten legt, so z. B. L. J. XV. 5, wo wir über Letzteres die Worte lesen: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach dem Lebenswandel (Handlungsweise). Der Meister sprach: Ist man in Worten aufrichtig und treu, im Handeln ernst und ehrfurchtsvoll (sorgfältig), selbst in Man's und Mik's Lande (dem Gebiete der südlichen und nördlichen Barbaren) geht es wohl (damit); ist man (jedoch) in (seinen) Worten nicht aufrichtig und treu, in (seiner) Handlungsweise nicht ernst und ehrfurchtsvoll (sorgfältig), selbst in einer Stadt (čeu = 2500 Familien) und in einem Flecken (li = 25 Familien), ginge es denn damit (könnte man denn darnach handeln)? Wenn man stehend dessen Dreiheit[1]) (= diese drei) vor sich sieht, (wenn man) sitzend im Wagen sie an der Wagenachse (förmlich) angelehnt sieht (wörtlich: ihr Angelehntsein an der Wagenachse; d. h. wenn man sie stets vor den Augen hat), dann geht es. Tsï-čang schrieb es auf seinen Gürtel.“

Etwas ähnliches lesen wir L. J. XIII. 19: „(Der wiederholt erwähnte Schüler des Confucius) Fan-čhik fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: (Wenn man) zu Hause verweilend (= ohne Amt seiend) ehrerbietig (= bescheiden) ist, wenn man ein Amt versehend (eine Beschäftigung übernehmend) ehrfurchtsvoll (= aufmerksam, sorgfältig) ist, wenn man im Verkehre

[1]) Mit der Dreiheit hat es hier scheinbar seine Schwierigkeit, die Legge a. a. O. 296 zu der Übersetzung verleitet hat: When he is standing, let him see those two things, as it were, fronting him, und zu der Anmerkung daselbst: Let him see them . . . before him with himself making a trio. Auch die Mandschu-Übersetzung bietet hier: terebe juleri bakcilaha adali sabure . . . . ohode = wenn er dies (terebe) vorne (vor sich) wie gegenüber seiend sieht. Wir glauben die Dreiheit ganz natürlich zu finden 1. in der Aufrichtigkeit und Treue der Worte; 2. im Ernst und Aufmerksamkeit der Handlungsweise; 3. in dem Mangel von beidem, der in der Abteilung 2 durch die Negation des Satzes 1. ausgedrückt wird.

mit Anderen (wörtlich: Menschen) aufrichtig ist, selbst wenn man (so beschaffen) zu den J und Tik (den Barbarenstämmen im Osten und Norden des chinesischen Reiches) ginge, kann man sicher nicht verstoßen werden (vernachlässigt werden, unbeachtet bleiben). [1])

In der Freundschaft gilt dies allerdings von beiden Teilen, dem einen Freund Suchenden sowie dem zum Freunde Erwählten. Ganz besonders wird es jedoch von dem Ersteren verlangt. Denn, wie überall anderswo, ist auch hier nach der Ansicht des Confucius Selbstvervollkommnung der Hauptzweck der Freundschaft. Unserem: „Gleiches und Gleiches gesellt sich gern" entspricht hierin der Ausspruch des Confucius L. J. I. 8. 2. [2]): Mache zur Grundlage (halte für das Erste, Hauptsächlichste) Aufrichtigkeit und Treue; habe nicht zu Freunden solche, die nicht sind, wie du selbst; hast du gefehlt, so fürchte (scheue dich) nicht, dich zu ändern." [2]) Von unserem Standpunkte aus lautet dieses Erfordernis recht befremdend und äußerst egoistisch; doch dem erwähnten chinesischen Grundsatze eigener sowie gegenseitiger Vervollkommnung, die nach der Ansicht chinesischer Moralisten überhaupt, der des Confucius insbesondere, der Hauptgegenstand der Freundschaft sein soll, entspricht dieser Standpunkt vollkommen. Denn zum Prinzip der Selbstvervollkommnung gesellt sich hier das Prinzip der Gegenseitigkeit, welches es einem Jeden zur Pflicht macht, imstande zu sein, selbst von sich zu verlangen, was er von Anderen verlangt. Und eben diesen Grundsatz erklärt Confucius L. J. XV. 23 für etwas, was alle Verhältnisse des Lebens beherrschen und durchdringen soll: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte und sprach: Giebt es denn ein Wort, das man das ganze Leben hindurch ausüben (darnach handeln) könnte? Der Meister sprach: Dürfte es nicht die Gegenseitigkeit sein: Was du selbst nicht wünschest, (das) füge du anderen (wörtl.: Menschen) nicht zu."

Aufrichtigkeit (čung) und Gegenseitigkeit (šu) erklärt Confucius auch L. J. IV. 15 [3]) für die seine ganze Lehre durch-

---

[1]) S. auch L. J. IX. 13. S. 105.
[2]) Dasselbe wörtlich L. J. IX. 24.
[3]) S. S. 108.

dringende Einheit. Nach C. Y. XIII. 3. kommen beide zusammen dem rechten Wege (tao) nahe, der nach dieser Stelle selbst für Confucius nur ein Ideal bleibt: „Aufrichtigkeit und Gegenseitigkeit weichen (wohl) von dem rechten Wege (tao) ab, doch sind sie (von ihm) nicht weit entfernt: Was du, wenn man es dir zufügt, nicht wünschest, das füge du auch Anderen nicht zu.“ Unmittelbar auf das Verhältnis der Freunde bezogen finden wir sie Č. Y. XIII. 4.[1]), wo Confucius in seiner üblichen Bescheidenheit erklärt, selbst nicht imstande zu sein, dasjenige zu leisten, was er von Freunden und Genossen verlangt.

Im Einzelnen erfahren wir aus Confucius' Aussprüchen folgendes zur Charakteristik des gegenseitigen Verkehrs der Freunde:

L. J. XIII. 28. wird ernste Abgemessenheit als das charakteristische Merkmal des Gebildeten im gesellschaftlichen Verkehr angegeben. Wir lesen daselbst: „(Der Schüler) Tsï-lu fragte und sprach: Wie muß (einer) sein, damit es möglich sei, ihn einen Gebildeten (ssï, Mandschu: taciha = einen, der gelernt hat) zu nennen? Der Meister sprach: Ist einer abgemessen und ernst und freundlich, (so) kann er wohl ein Gebildeter genannt werden: unter Freunden und Genossen abgemessen und ernst [2]), unter Brüdern (wörtlich: älteren und jüngeren Brüdern) freundlich (vergnügt).“ Doch darf man auch hierin nicht zu weit gehen, sondern muß überall das richtige Maß einhalten, nach L. J. XIV. 33, wo Confucius, wie er in dem soeben mitgeteilten Ausspruche gewisse Zurückhaltung in der Freundschaft anempfiehlt, auf der andern Seite ebenso vor unbegründetem Mißtrauen warnt. Nur derjenige, der weder blindlings sein Vertrauen Jemanden schenkt, noch ohne Grund gegen Jemanden mißtrauisch ist, verdient den Namen des Weisen. L. J. XIV. 33: „Der Meister sprach: Wer nicht mit Betrug rechnet, noch Untreue voraussetzt, doch sie auch (falls sie wirklich vorhanden sein sollten) vorher merkt, ist der nicht ein Weiser?“

Es wurde gesagt, daß gegenseitige Vervollkommnung der

---

[1]) S. S. 149.

[2]) So übersetzen wir die chinesischen Charaktere mit Rücksicht auf ihre Etymologie; der erste nämlich (tshiet) besteht aus 7 + Messer d. h. auf 7 Teile schneiden und dürfte als Adj. schneidig, abgemessen bedeuten, der zweite ssí, aus Mann + Gedanke zusammengesetzt, dürfte den nachdenkenden Menschen bezeichnen. Die Mandschu-Übersetzung hat hier: hing hing sere, keb keb sere d. h. beständig und freundlich, Legge a. a. O. 274 earnest, urgent.

Hauptzweck der Freundschaft sein soll. Dieselbe setzt gegenseitige Anleitung zum Guten, beziehungsweise Ermahnungen voraus. Auch sie fordert Confucius von den Freunden, doch auch sie mit Maß, und zieht eher eine Scheidung der Freunde vor, wenn man deren Erfolglosigkeit wahrnimmt, als ein Überschreiten des richtigen Maßes. L. J. XII. 23: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte nach der Freundschaft. Der Meister sprach: Ermahne loyal und leite ihn gut an. Ist das nicht möglich, so höre auf und beschimpfe dich nicht selbst.“ Nur bei Befolgung dieser Grundsätze und bei solcher Vorsichtsanwendung ist es möglich, eine Freundschaft dauernd ungetrübt zu erhalten, wie dies Confucius L. J. V. 16. Ngan-ying, dem Staatsminister von Thsi († 500 v. Chr.) nachrühmt, der es nach dieser Stelle verstand, mit den Menschen zu verkehren, so zwar, daß er noch nach langer Zeit sie ebenso achtete, wie zu Beginn der Bekanntschaft.[1])

Der Hauptzweck der Freundschaft, die gegenseitige Vervollkommnung, also moralische Unterstützung, schließt keineswegs materielle Hilfe aus, wo sie geboten erscheint; Confucius sagt dies verblümt L. J. IX. 27: „Der Meister sprach: War das Jahr kalt, dann wissen wir, daß Fichten und Cypressen zuletzt abfallen (kahl werden),“ d. h. zur Zeit der Not erkennen wir die wahren Freunde daran, daß sie am längsten ausharren. Sonst ist jedoch die Freundschaft in Bezug auf Geld und Gut uneigennützig und, selbst nichts verlangend, bereit für den Freund Opfer zu bringen. Confucius gab hierin seinen Schülern ein schönes Beispiel, indem er gestorbene Freunde, die Niemanden hatten, der für sie die Kosten der Leiche tragen würde, auf eigene Kosten bestattete.[2]) —

Der wiederholt erwähnte moralische Hauptzweck der Freundschaft macht es begreiflich, wenn auf die Wahl der Freunde großes Gewicht gelegt und bei ihr Sorgfalt und Vorsicht anempfohlen wird. Doch soll auch hier alle Übertreibung fern bleiben, da es im Ganzen auch die Ansicht des Confucius ist, daß Niemand so schlecht ist, daß man von ihm nichts profitiren könnte, daß vielmehr Jeder etwas Gutes an sich hat, wovon man zu eigener Vervollkommnung Gebrauch machen kann. Ausdrück-

---

[1]) S. S. 23.

[2]) L. J. X. 15. S. 77. Doch nur insoferne Niemand Anderer da war und wohl anständig, jedoch ohne alles Überflüssige. Vgl. S. 13.

lich heißt es L. J. VII. 21: „Der Meister sprach: Gehen drei Menschen (zusammen)[1]), gewiß giebt es (unter ihnen) meinen Lehrer (d. h. einen, der mir Lehrer sein könnte). Ich wähle sein Gutes aus und befolge es, dasjenige aber, was an ihm nicht gut ist, ändere ich." Daher wird auch L. J. XV. 7. ganz allgemein anempfohlen, mit Jedermann zu verkehren, mit dem ein Verkehr möglich ist: „Der Meister sprach: Kann mit Jemanden gesprochen werden und spricht man nicht mit ihm, (so) verliert (vernachlässigt) man die Leute; (dagegen), wenn mit Jemanden nicht gesprochen werden kann (mit ihm keine Rede möglich ist) und man mit ihm spricht, verliert man die Worte. Der Weise verliert (vernachlässigt jedoch) die Leute nicht und verliert auch die Worte nicht."

Zur letzteren Kategorie, d. h. derjenigen, mit denen nicht zu sprechen ist, gehören alle, die in ihrer Person schlecht handeln; sie sind zu meiden, da nach L. J. XVII. 7. ein Edler zu einem, der Unrecht zu thun liebt, nicht geht. So lautet der eigene Ausspruch des Confucius, den ihm sein Schüler Tsï-lu passend in Erinnerung brachte bei Gelegenheit, als Confucius, seinem Grundsatze untreu, abermals in die Dienste eines Rebellen treten wollte.[2]) Um so größerer Aufmerksamkeit haben sich freilich die Edlen zu erfreuen, da nach L. J. V. 2 durch Verkehr mit Edlen die Menschen selbst veredelt werden: „Der Meister sprach von Tsï-tsien (einem seiner Schüler, ausgezeichnet durch seine Freundschaft mit tugendhaften Männern): Wie edel ist ein solcher (= dieser) Mensch! Wenn es in Lu keine Edlen gäbe, wie hätte dieser so was erreicht (in Empfang genommen)?"

Je mehr edle Freunde man hat, desto besser für uns nach L. J. I. 1., wo Confucius ausruft: „Wenn man Freunde hat, die von fernen Gegenden kommen, ist es auch nicht eine Freude?" Und L. J. XVI. 5 lesen wir: „Der Meister sprach: Vorteilhaft (nützlich) ist dreierlei Freude, nachteilig ist dreierlei Freude: Freut

---

[1]) Legge a. a. O. 202 übersetzt: When J walk along with two others they may serve me as my teachers, und in der Anmerkung: three men walking; but it is implied that the speaker is himself one of them. Wir halten diese Deutung durchaus nicht für nötig. Vgl. Mandschu: ilan niyalma yabure de urunakô minde sefu ojorongge bi.

[2]) S. 45; vgl. auch L. J. XVII. 5. S. 28.

man sich, daß gute Sitte und Musik abgemessen (= geregelt) sind, freut man sich (oder hat man seine Freude daran), von der Menschen (= Anderer) Gutem zu sprechen, freut man sich (hat man sein Vergnügen an) vieler Weisen Freundschaft zu besitzen, (so) ist (dies) wohl vorteilhaft; Freude haben an Stolz und Vergnügen (= an ausschweifenden Vergnügungen), Freude haben an Faulenzen und Lustwandeln, Freude haben an Festlichkeiten und Lustbarkeiten schadet wohl." —

Von den Edlen sind namentlich die Humanen zu wählen, das ist solche, die ihrer Pflichten als Menschen stets eingedenk sind, ein Umstand, der sie auch für die Freundschaft ganz besonders geeignet erscheinen läßt. In einer Reihe von Confucius' Aussprüchen wird daher auch Humanität (žin) in dem weitesten Sinne des Wortes, als Inbegriff der das richtige Verhältnis des Menschen zu seinem Mitmenschen charakterisirenden Einzelheiten, wie sie mit zu den fünf chinesischen Grundtugenden gezählt wird, als das Hauptpostulat aufgestellt, nach welchem die Freunde auszuwählen sind.

Es wurde schon gesagt[1], daß diese Tugend ihrem ganzen Begriffe nach für den Menschen als Menschen durchaus unerläßlich ist. Denn wie es L. J. III. 3 ausdrücklich heißt, „sagte der Meister: Wenn man als Mensch nicht human (menschlich, pflichttreu) ist, was ist mit der guten Sitte (mit den Bräuchen und Ceremonien) zu thun? Wenn man als Mensch nicht human ist, was ist mit der Musik zu thun?" Beide sind wertlos. Die erstere ist nämlich[2] der äußere Ausdruck der gesellschaftlichen Formen, indeß die zweite ein Bild der inneren Harmonie ist, die die ganze Welt beherrschen soll. Um so dringender ist diese Tugend in dem gegenseitigen Verhältnisse der Freunde. L. J. IV. 1: „(Der Meister sprach:) In der Gemeinde (li = 25 Familien) ist die Humanität schön (auch: macht die Humanität gut). Wenn man bei der Wahl (seines Wohnsitzes) nicht unter Humanen sich niederläßt, wie erreicht man es, weise zu sein (Mandschu: adarame mergengge seci ombi ni = wie kann man weise heißen)?" Daselbst IV. 3 heißt es als Ausdruck von Wichtigkeit der Humanität in der Freundschaft geradezu: „Der Meister sprach: Nur der

---

[1]) S. S. 132 ff.
[2]) S. S. 122 f.

Humane ist imstande (fähig) Menschen zu lieben, ist imstande (fähig) Menschen zu hassen.“ [1])

Hat man so selbst als der einen Freund suchende Teil human zu sein, ebenso empfiehlt es sich auf der andern Seite, nur Humane zu Freunden zu nehmen. Dahin beantwortete Confucius eine diesbezügliche, ihm vom Schüler Tsï-kung gestellte Frage nach L. J. XV. 9: „Tsï-kung fragte nach der Ausübung der Humanität. Der Meister sprach: Wenn ein Handwerker es wünscht, seine Arbeit gut zu machen, muß er zunächst sein Werkzeug schärfen. Hast du in diesem (oder jenem) Lande dich niedergelassen, diene von seinen hohen Würdenträgern (ta-fu) den Weisen, habe Freundschaft mit den Humanen unter seinen Literaten,“ damit, wie das schärfende Eisen auf die Werkzeuge, sie auf dich einen wohlthuenden Einfluß ausüben. Solche muß sich freilich jeder selbst suchen, da das Urteil Anderer in dieser Hinsicht je nach der Natur des beurteilenden Individuums verschieden ausfällt und daher nicht immer zuverlässig ist. In dieser Richtung sagt Confucius L. J. XIII. 24: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte und sprach: Wenn des Fleckens (hiang) Leute alle (insgesamt) ihn (= Jemanden) lieben, was ist (von einem solchen) zu halten? Der Meister sprach: Er kann gewiß noch nicht [2]) (für tugendhaft gehalten werden). (Tsï-kung sprach): Wenn des Fleckens Leute alle (insgesamt) ihn (Jemanden) hassen, was ist von (einem solchen) zu halten? Der Meister sprach: Er kann gewiß noch nicht (für schlecht gehalten werden). Es ist nicht so, wie wenn von des Fleckens Leuten die Guten ihn lieben und die Unguten (= die Schlechten) davon ihn hassen.“

Nach L. J. XV. 27 ist in einem solchen Falle eigene Prüfung und Ueberzeugung nötig: „Der Meister sprach: Wenn die Menge ihn (Jemanden) haßt, (so) muß es untersucht werden (Mandschu: urunakô kimci = unbedingt untersuche); wenn die Menge ihn (Jemanden) liebt, so muß es untersucht werden (Mandschu ebenso wie im ersten Satze).“ Die Untersuchung selbst muß genau sein, da nicht Jeder allen Anforderungen entsprechen

---

[1]) Dasselbe wörtlich Ta-hiok X. 15.

[2]) Mandschu übersetzt hier das chinesische put-kho-ye mit ojorakô = es (er) kann nicht, er muß es nicht sein, es genügt nicht.

kann. L. J. IX. 29 sagt darüber: „Der Meister sprach: Kann man mit Jemand gemeinsam lernen (studiren), so kann man (darum) noch nicht mit ihm zum rechten Wege weiterschreiten; kann man mit Jemand zum rechten Wege weiterschreiten, so kann man (darum) noch nicht mit ihm feststehen; kann man mit Jemand feststehen, so kann man (darum) noch nicht mit ihm erwägen (beraten).“

Folgt aus den vorerwähnten Aussprüchen die Schwierigkeit einer solchen Untersuchung, so folgt daraus keineswegs noch ihre Unmöglichkeit. Confucius empfiehlt L. J. II. 10. zu diesem Zwecke, behufs Sicherstellung der Natur einzelner Individuen, folgende Gesichtspunkte an: „Der Meister sprach: Schau zu, was er vornimmt (Mandschu: yabun = Verfahren), betrachte, wovon er ausgeht (Mandschu: deribun = Anfang), prüfe, worin er ruht. Wie kann denn ein Mensch sich verbergen (oder: verborgen bleiben)! Wie kann denn ein Mensch sich verbergen!“ d. h. wie kann er sich auf die Dauer verstellen, ohne daß er durchschaut werde. Eine solche Untersuchung muß unbedingt sowohl gute wie schlechte Eigenschaften des geprüften Individuums zu Tage fördern, wie nach L. J. IV. 7. der Meister sprach: „Der Menschen Fehler sind (stehen) bei einem Jeden im Verhältnisse zu seiner Klasse (Mandschu: duwali = Art und Weise, d. h. entsprechen seiner Individualität). Hat man die Fehler erforscht, so kennt man wohl (auch) die Humanität.“

Die Untersuchung selbst hätte freilich keinen Sinn, wenn man nicht den Willen hätte, die gewonnenen Resultate für seine Person zu verwerten. Dies wird daher auch L. J. IV. 17. ausdrücklich betont: „Der Meister sprach: Siehst du Weise, so denke ihnen gleich zu sein; siehst du Unweise, so gehe in dich und untersuche dich selbst.“

L. J. VI. 28. 3. wird schon das Vermögen, einen Vergleich zwischen sich und Anderen anzustellen, für eine Seite der Humanität erklärt: „Wenn man imstande ist, das Nahe (in uns Vorhandene) zu nehmen und einen Vergleich anzustellen, so kann dies gewiß schon eine Seite der Humanität genannt werden.“ Dies gilt von Thaten, dies gilt auch von Worten, wie wir L. J. IX. 23. lesen: „Ist es möglich die nach Art eines Gesetzes gesprochenen (= zurechtweisenden, ermahnenden, aufmunternden: Mandschu: koolinga) Worte nicht zu befolgen? (Doch erst) wenn man sich nach ihnen ändert (bessert), sind sie von Wert (Mandschu:

halara be wesihun obuhabi = Änderung, Besserung hat man hoch gehalten). Ist es möglich, an des freundlichen Verkehrs Worten (Mandschu: ijishôn gisun = gefälligen, freundlichen Worten) nicht Wohlgefallen zu finden? (Doch erst) wenn man sie entfaltet (Mandschu: gôninjara = darüber nachdenkt), sind sie von Wert (Mandschu: wie vorher). Findet man (Mandschu: gojime = nur) sein Wohlgefallen an ihnen, ohne sie zu entfalten, befolgt man sie (Mandschu: gojime = nur) ohne sich (nach ihnen) zu ändern (bessern, bekehren), ich wüßte (wörtlich: hätte) am Ende sicher nicht, was ich von (einem solchen) halten (mit einem solchen anfangen) sollte." Denn die schönsten Worte, das schönste Beispiel nützen nichts, wenn man sie wohl billigt, aber nicht bethätigt. Dies gilt allgemein, dies gilt auch in der Freundschaft.

Es ist wohl nicht nötig, besonders zu betonen, daß Confucius bestrebt war, dasjenige, was er von Anderen verlangte, in erster Linie selbst zu leisten. Wohl hat er auch bezüglich der Freundschaft in seiner Bescheidenheit offen erklärt, dies nicht erreicht zu haben [1]), Eines rühmt er sich jedoch selbst, der sorgfältigen Untersuchung und Prüfung. Wir erfahren dies aus L. J. XV. 24: „Der Meister sprach: In meinem Verhältnisse zu den Menschen, wen verleumde ich? wen lobe ich (über Gebühr = wem schmeichle ich)? Giebt es etwas, was ich lobe, so wird es wohl etwas haben, worin ich es erprobt habe. Solches Volk (= Leute) war es, durch welches (veranlaßt) die drei Dynastien [2]) den geraden Pfad wandelten." Dasselbe nahm auch Confucius, wie dieser Ausspruch beweist, zu seinem Muster.

Č. Y. VI. entnehmen wir, daß auch hierin der alte chinesische Kaiser Šün dem Confucius ein Muster war. Wir lesen hier: „Der Meister sprach: Dürfte Šün sicher nicht von großer Weisheit gewesen sein? Šün liebte zu fragen und liebte die nahen (d. h. die an ihn gelangenden) Worte zu prüfen; er unterdrückte (wörtlich: verheimlichte) das Schlechte und verkündigte (wörtlich: verbreitete) das Gute. Er faßte die beiden Enden davon (= in jeder Angelegenheit, von allem) an und bediente sich der Mitte davon dem Volke gegenüber. Dies war an ihm, wodurch er Šün wurde."

---

[1]) S. S. 150.

[2]) S. S. 62, 98. Legge a. a. O. 301 bezieht „dieses Volk" auf die Menschen im ersten Satze, kaum richtig. Dieses bezieht sich eher auf die im vorhergehenden Satze mitgeteilten Grundsätze.

V. Verhältnis des Fürsten zum Unterthan.

Das Verhältnis des Fürsten zum Unterthan, oder allgemein ausgedrückt, des Regierenden zum Regierten findet seinen Ausdruck in der Regierung. Čing-če-čing-ye d. h. Regieren ist richtig machen, antwortet Confucius L. J. XII. 17. mit einem Wortspiel auf die die Regierung betreffende Frage Ki-khang-tsï's, des Hauptes der Familie Ki in Lu[1]), wozu er noch hinzufügt: „Wenn der Herr (= du) sie anführt, richtig zu sein (Mandschu: agu si turulafi tob obuci = wenn der Herr als Anführer sie richtig macht), wer wagt es, nicht richtig zu sein?“ Einer von den chinesischen Ausdrücken für Herrscher, Machthaber, Kaiser ist nach den Erklärungen chinesischer Lexikographen ursprünglich aus den Charakteren für Selbst + Herrscher zusammengesetzt und soll den Herrscher vor allem als Autokraten bezeichnen, d. h. einen, der es verstehen soll, in erster Reihe sich selbst zu beherrschen. Mit dieser Erklärung übereinstimmend soll auch nach Confucius die Regierung als Richtigmachung von der Reform eigener Person des Herrschers ausgehen. In dieser Hinsicht heißt es L. J. XIII. 13: „Der Meister sprach: Wenn er (Jemand) seine Person richtig macht (regelt), was ist dabei (welche Schwierigkeit hat es für ihn) der Regierung nachzugehen (die Regierungsgeschäfte zu besorgen)? Ist er jedoch außer Stande, seine Person richtig zu machen, wie verhält es sich mit der Richtigmachung der Menschen (Anderer)“, wie soll er geeignet sein, Andere zu beherrschen?[2]) Nur in einem solchen Falle, bei Vorhandensein der Möglichkeit eigener Reform, ist die Regierung leicht, da sich hier der alte Spruch bewahrheitet: verba movent, exempla trahunt. Denn nach L. J. VIII. 9 „sprach der Meister: Das Volk kann veranlaßt werden, es (etwas) zu befolgen, es kann (jedoch) nicht veranlaßt werden, es (etwas) zu verstehen (einzu-

---

[1]) S. S. 37 u. a.

[2]) Eigentümlich ist der Ausspruch L. J. XIV. 16, dem wir entnehmen, daß in China, dem chinesischen Charakter entsprechend, auch Schlauheit mit zu den Herrschertugenden gezählt wird, wenn sie mit Aufrichtigkeit gepaart ist: „Der Meister sprach: (Der Herrscher) von Tsin Wen-kung (635—627) war schlau, doch nicht gerade; (der Herrscher von) Tshï-Huan-kung (683—640) war gerade, doch nicht schlau.“ Sie entsprachen also nicht seinem Ideal, wiewohl es ihnen gelang das chinesische Reich zu vereinigen. Sie gehören nämlich beide in die Zahl der fünf Gewalthaber (pa).

sehen)," und L. J. IX. 25. heißt es: „Der Meister sprach: Drei Heeren[1]) kann der Anführer geraubt werden, gewiß, (doch) einem einzelnen Manne (Mandschu: emteli haha = einem Privatmann) kann sein Sinn (sein Wille) sicher nicht geraubt werden." Daher sagt Confucius L. J. XIII. 6: „Der Meister sprach: Ist seine (des Herrschers) Person richtig gemacht (geregelt), so (braucht er keine) Gesetze zu geben und es geht (doch); ist jedoch seine Person nicht richtig (geregelt), wenn er auch Gesetze giebt, so werden sie nicht befolgt," und L. J. XIV. 44 heißt es im selben Sinne: „Der Meister sprach: Wenn die Oberen (die Obrigkeit) die gute Sitte liebt, so ist das Volk sicher leicht zu gebrauchen (beherrschen)."

Ähnlich lautete die Antwort des Confucius auf die Frage des erwähnten Ki-Khang-tsï nach der Regierung, L. J. XII. 19: „Khi-khang-tsï fragte bei Khung-tsï (Confucius) nach der Regierung, indem er sprach: Wie verhält es sich damit, wenn man diejenigen, welche keine Grundsätze haben (= gegen das Recht handeln, ungerecht sind, wu-tao) tötet, um diejenigen, welche Grundsätze haben (yeu-tao, die Ordentlichen) zu fördern? Khung-tsï antwortete und sprach: Wozu braucht der Herr (= du) bei Ausübung der Regierung sich der Todesstrafe zu bedienen? Wenn der Herr (= du) Gutes wünscht, dürfte das Volk auch gut sein. (Denn) des Edlen Tugend ist Wind, des gemeinen Menschen Tugend ist Gras; bei dem über das Gras wehenden Winde (Mandschu-Übersetzung: orhoi dele edun daci = wenn der Wind über das Gras weht), muß es (das Gras) sich beugen."

Des Näheren detaillirt lesen wir denselben Gedanken auch L. J. XIII. 4: „Als (der Schüler) Fan-čhik bat, (bei Confucius) Landwirtschaft zu lernen, sprach der Meister: Ich bin nicht wie ein alter Landwirt (d. h. ich komme darin nicht einem alten Landwirt gleich, bei dem du also eher Belehrung zu suchen hast). Als er (Fan-čhik weiter) bat, Gärtnerei zu lernen, sprach (Confucius): Ich bin nicht wie ein alter Gärtner. (Als darauf) Fan-čhik hinausgegangen war, sprach der Meister: Ein gemeiner Mensch, traun, ist dieser Fan-čhik. Liebt der Obere die gute Sitte, so wagt das Volk nicht, unachtsam (unehrerbietig) zu sein;

---

[1]) S. S. 139 Z. 13. u.

liebt der Obere das Recht (die Gerechtigkeit), so wagt das Volk nicht, sich nicht zu unterwerfen; liebt der Obere die Treue, so wagt das Volk nicht, von seinem Temperament (seinen Fähigkeiten) nicht Gebrauch zu machen (Mandschu: akômburakôngge akô = ist nicht eines, das nicht erschöpft . . .) [1]) Ist dem (aber) so, dann stellt sich, wie ich glaube, das Volk der vier Himmelsgegenden, ihre Kinder im Tuche eingewickelt auf dem Rücken tragend, (von selbst) ein. Wozu (also) die Landwirtschaft gebrauchen?" Negativ drückt denselben Gedanken des Vorangehens mit eigenem Beispiele auch L. J. XII. 18 aus: „Ki-khang-tsï, über die Diebe (das Diebsunwesen im Lande) betrübt, fragte bei Khung-tsï (um Rath). Khung-tsï antwortete und sprach: Wenn der Herr (= du) nicht begehrlich wäre, selbst wenn man sie belohnte, würden sie nicht stehlen." Daher rieth Confucius auch seinem Schüler Tsï-lu nach L. J. XIII. 1: „Als Tsï-lu nach der Regierung fragte, sprach der Meister: Gehe ihnen voran, lehre sie arbeiten (kann jedoch auch bedeuten: arbeite, strenge dich für sie an, Mandschu: suila). Als er bat, noch mehr (d. h. das Weitere zu hören), sprach er: Ermüde nicht."

Nach L. J. XIII. 11. war es wohl allgemeine Überzeugung der Zeitgenossen des Confucius, daß, wenn gute Männer ein Land verwalteten, es ihnen in hundert Jahren gelingen müßte, das Böse zu bezwingen und die Todesstrafe als überflüssig abzuschaffen: „Der Meister sprach: Wenn gute Männer ein Land Hundert Jahre hindurch verwalten würden, so wäre es wohl auch möglich, das Böse zu bezwingen und das Töten (die Todesstrafe) abzuschaffen. Wie wahr ist dieses Wort, fürwahr," bemerkt Confucius zu dieser, wahrscheinlich in Form eines Sprichwortes zirkulirenden Ansicht. Confucius selbst scheint der Ansicht gewesen zu sein, daß zu diesem Zwecke eine bedeutend geringere Zeit hinreichen würde. Wir entnehmen dies einem Ausspruche des Confucius L. J. XIII. 12: „Der Meister sprach: Wenn es einen echten (= tüchtigen) König gäbe, so müßte es (schon) nach einer Generation Humanität geben" d. h. müßten die Leute so sein, wie sie als Menschen sein sollen. Ist diese Vorbedingung vorhanden, stehen nämlich

---

[1]) Legge a. a. O. 265 übersetzt: the people will not dare not to be sincere, indem er das tshing des Textes als the feelings, the desires but sometimes, as here, in the sense of sincerity erklärt.

Männer, die selbst gut sind und nur Gutes wollen, mit einem Wort den Weg der Tugend wandeln, an der Spitze der Regierung, dann ist die Regierung etwas Leichtes, wie auch hier das Beispiel der alten Musterkaiser beweist. Ihre auf Tugendübung beruhende Herrschaft charakterisirt Confucius L. J. VIII. 18 mit den Worten: „Der Meister sprach: Wie wunderbar (Mandschu: colgoropi, colgoropi = ausgezeichnet) war (der Kaiser) Šün's und Jü's Art und Weise das Reich (die Reichsgewalt) innezuhaben! als ob sie damit nichts zu thun gehabt hätten.“ Und L. J. XV. 4: „Der Meister sprach: Der nichts that und doch regierte (Mandschu: uilen akô dasabuhangge = der ohne Arbeit herrschte), dürfte es gewiß nicht Šün gewesen sein? Was that er denn (Mandschu: was für eine Arbeit hatte er)? Er machte sich ehrerbietig und (so) richtete er gegen Süden [1]) sein Gesicht und wohl genug.“ [2])

Denn, wie es L. J. II. 1. heißt „sprach der Meister: Wer nach der Tugend herrscht, ist vergleichungsweise wie der Nord (= Polar-)Stern. Er verweilt an seinem Orte, indeß die Sterne (d. h. alle übrigen Sterne) nach ihm zu sich drehen (Mandschu: ukunjimbi = ihn zu umgeben kommen).“ Die Macht des guten Beispieles erweist sich hier viel wirksamer als alle Gesetze mit den auf ihre Übertretung verhängten Strafen. Confucius sagt darüber L. J. II. 3: „(Der Meister sprach:) Leitest du es (das Volk) durch Regierung (= Gesetze), ordnest du es durch Strafen, so vermeidet sie das Volk, dabei hat es keine Scham (Mandschu: guwere be bodocibe = wiewohl es zu entkommen berechnet . . . .); leitest du es durch Tugend, ordnest du es durch gute Sitte, so hat es Scham und bessert sich zudem.“ [3])

Die Tugend ist überhaupt das Mittel, welches auch dort

---

[1]) Vgl. S. 18.

[2]) S. auch S. 160.

[3]) Es wäre unrichtig, daraus zu schließen, daß Confucius grundsätzlich gegen alle Strafen war, sei es, daß Einzelne bestraft oder aber gegen Empörer Feldzüge unternommen werden sollten. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist der Ausspruch des Confucius L. J. XIV. 36, der auch die Berechtigung der Strafen, insoferne sie gerecht sind, anerkennt. Die erwähnte Stelle lautet: „Jemand sprach: Mit Güte (wörtlich: Tugend) die Feindschaft (Bosheit, Unrecht) vergelten, wie verhält es sich damit? Der Meister sprach: Womit (dann) die Tugend (Güte) vergelten? Mit Gerechtigkeit vergelte man die Feindschaft (das Unrecht), mit Tugend (Güte) vergelte man die Tugend (Güte).

mächtig wirkt, wo Gewalt machtlos sich erweist. Sie empfahl daher auch Confucius dem wiederholt erwähnten Haupte der Familie Ki in Lu an, bei Gelegenheit, als dieser gegen Čuen-yu einen Angriff zu unternehmen sich anschickte. L. J. XVI. 1. lesen wir darüber: Ki-ši schickte sich an, Čuen-yu (ein kleines Gebiet im Staate Lu) anzugreifen. (Die Schüler des Confucius) Yen-yeu und Ki-lu (Tsï-lu, die im Dienste des Ki-ši standen) erschienen bei Khung-tsï (Confucius) und sprachen: Ki-ši ist im Begriffe in Čuen-yu Händel zu haben. Khung-tsï sprach: Khieu! bist denn nicht du darin (dabei) im Unrechte? Dieses Čuen-yu machte vor Alters ein früherer Herrscher zum Herrn des östlichen Meng (d. h. des in Lu gelegenen Berges Meng — der westliche Meng lag in Šen-ssï —, dem zu opfern das Vorrecht des Fürsten von Čuen-yu war); überdies liegt es, wie ich glaube, in der Mitte der Landesgrenzen; er (der Fürst von Čuen-yu) selbst ist daher ein Beamter (für die dem) Erdgeiste sowie dem Fruchtgeiste (darzubringenden Opfer). (Bei dieser seiner Lage in der Mitte des Landes sowie seiner religiösen, also rein friedlichen Bestimmung) warum einen Angriff unternehmen?

Yen-yeu sprach: Der Meister (= unser Herr) wünscht es. Wir zwei Beamte, alle (beide), wünschen es fürwahr nicht.

Kung-tsï sprach: Khieu! (Der alte, näher nicht bekannte Geschichtsschreiber) Čeu-yim hat ein Wort (einen Ausspruch), das (der) besagt: (Kannst) du Kraft aufwenden (entwickeln), so gehe an (= übernimm) den Rang; wer (dies) nicht vermag, der stehe davon ab. Ist Jemand gefährdet (in der Gefahr, zu fallen) und man erfaßt ihn nicht oder stürzt er zu Boden und man reicht ihm die Hand nicht, wozu soll er dann wohl jene Gehülfen gebrauchen (d. h. wozu braucht er — offenbar handelt es sich hier um einen Blinden — denn einen Führer)? Und noch mehr, deine Rede ist fehlerhaft (= ist unrichtig), wie ich glaube. Wenn ein Tiger oder ein Rhinoceros aus ihrem (hölzernen) Käfige herauskommen (= entkommen) und (infolge dessen) eine Schildkröte (= Schildkrötenschale) oder ein Edelstein zerbrochen (zerstört) wird in des Kastens Mitte (= wiewohl er eingeschlossen ist), wessen Schuld (wörtlich: Fehler) ist dies?

Yen-yeu sprach: Jetzt ist (aber) dieses Čuen-yu stark (befestigt) und nahe bei Pi. Wird es jetzt nicht eingenommen, so

wird es in späteren Generationen unbedingt der Söhne und Enkel (= der Nachkommen) Kummer sein.

Khung-tsï sprach: Khieu! Ein Edler verabscheut es, so wie du jetzt, zu sagen, „ich weise es ab“, und es (dennoch) wünschend, dafür um jeden Preis (unbedingt, pit) Entschuldigungen zu ersinnen (wörtlich: machen). Khieu hier (= ich Confucius) hat gehört: Inhaber von Staaten sowie Inhaber von Familien fürchten nicht die Wenigkeit (ihrer Bevölkerung), doch fürchten sie (deren) Ungleichmäßigkeit (ungleichmäßige Verteilung)[1]; sie fürchten nicht Armut, sie fürchten jedoch Unruhe. Denn bei Gleichmäßigkeit (der Verteilung) giebt es keine Armut, bei Harmonie giebt es keine Wenigkeit, bei Ruhe giebt es keinen Umsturz.“ So verhält es sich damit. Daher wenn entfernte Menschen sich nicht fügen (unterwerfen), so pflegt (oder pflege) man Gesittung und Tugend, sie kommen zu machen (heranzuziehen); hat man sie herangezogen, so beruhigt (oder beruhige) man sie.

Jetzt unterstützen Yeu und Khieu hier den Meister (ihren Herrn in der Verwaltung). Entfernte Menschen fügen sich nicht und können fürwahr nicht kommen.

Im Lande giebt es Teilung und Verfall (wörtlich: Einsturz), Trennung und Spaltung, und es kann fürwahr nicht erhalten werden; und (trotz all dem) beratschlagt er (der Herr), Schild und Lanze innerhalb des Landes in Bewegung zu setzen. Ich besorge, daß Ki-süns[2]) Kummer nicht in Čuen-yu sitzt, sondern daß er innerhalb der ehrwürdigen (?) (= seiner eigenen) Mauern sitzt (Mandschu hat bloß huwejen = Mauer).“ —

Unter der „Tugend“ bei einem Herrscher ist der Inbegriff Alles dessen zu verstehen, was nach chinesischem Begriffe einen guten Herrscher ausmacht. Aus L. J. XV. 32 erfahren wir, daß jedes einseitige Hervortreten einer, wenn auch noch so glänzenden Eigenschaft dabei als Mangel bezeichnet werden muß. Was verlangt wird, ist das harmonische sich Ergänzen der einzelnen Tugenden und ihre Verschmelzung zu einem einheitlichen Ganzen: „Der Meister sprach: Wenn auch das Wissen es (etwas) erreicht, wenn Humanität es (das Erreichte) zu erhalten nicht vermag,

---

[1]) Legge a. a. O. 308: are troubled lest they (= the people) should not keep their several places.

[2]) = Ki, Ki-ši s. S. 21 f. 26 u. öfters; zu sün vgl. S. 159 Z. 9. o.

wiewohl man es erreicht hat, man verliert es unbedingt; wenn das Wissen es (etwas) erreicht, wenn auch Humanität vermag, es zu erhalten, wenn er (der Herrscher) nicht mit Ernst (Würde, Mandschu: tob-i = richtig) es verwaltet, so hat das Volk keine Achtung vor ihm. Wenn das Wissen es erreicht, die Humanität vermag (das Erreichte) zu erhalten, wenn er auch mit Ernst es verwaltet, wenn er es (jedoch) nicht (= anders als) nach der guten Sitte antreibt, so ist das fürwahr nicht gut."

Aus dem mitgeteilten Ausspruche ergiebt sich als Ausgangspunkt für Alles bei der Regierung das Wissen, die Sachkenntnis, verbunden mit dem Bewußtsein eigener Pflichten als Mensch (Humanität), sowie mit Überzeugung von dem Ernste der Aufgabe, die nur nach der guten Sitte zu verfolgen ist. Andere Aussprüche des Confucius lassen mehr oder weniger diese oder jene Seite hervortreten, die Confucius in jedem vorkommenden Falle für den Fragenden am meisten empfehlenswert erschien.

L. J. VI. 1. wird so beispielsweise der Ernst ganz besonders hervorgehoben. Wir lesen hier anfangs zur Charakteristik einiger Schüler des Confucius und ihrer Fähigkeit zu Regierungsgeschäften: „Der Meister sprach: (Yen)-Yung hier kann als Fürst verwendet werden (wörtlich: als einer, dessen Antlitz gegen Süden gekehrt ist, die gewöhnliche Stellung des Kaisers und der Fürsten überhaupt). Čung-kung (= Yen-yung) fragte nach dem (weiter nicht bekannten Schüler) Tsï-sang-pek-tsï. Der Meister sprach: Kann schon sein; er ist gemäßigt.

Čung-kung sprach: Verweilt man in Aufmerksamkeit (Sorgfalt), wenn man (in unwichtigen Sachen) Mäßigung eintreten läßt (d. h. nachlässt, etwas leichtsinnig vorgeht oder Nachsicht übt) und so sein Volk verwaltet (überwacht), geht das nicht auch? Wenn man (dagegen) in Sorglosigkeit (Nachsicht) verweilt und auch bei Ausübung (der Regierungsgeschäfte) sorglos (nachsichtig) ist, ist es nicht zu viel Sorglosigkeit (Nachsicht)? Der Meister sprach: Yung's Worte sind so (= richtig)."

L. J. I. 5. kommen zum Ernste noch andere nicht minder wichtige Eigenschaften hinzu: „Der Meister sprach: Einen Staat mit tausend Streitwagen zu leiten (verwalten), muß man ernst (sorgfältig) in Geschäften, dabei treu (fest) sein, sparsam in Ausgaben sein, dabei die Menschen lieben und das Volk zur geeigneten Zeit verwenden."

Das Volk wird überhaupt der größten Berücksichtigung und Sorgfalt von Seiten der Machthaber empfohlen, da nach L. J. XV. 11. der Meister sprach: „Hat der Mensch (= man) entfernte Gedanken (Sorgen) nicht, so hat er unbedingt nahen Kummer." Dies gilt ganz allgemein, dies gilt auch von der Regierung. L. J. XII. 14. heißt es daher: „Als (der Schüler) Tsï-čang nach der Regierung fragte, sprach der Meister: Verweile in ihr unverdrossen (unermüdet), führe sie mit Aufrichtigkeit (mit dem Herzen in der Mitte, wie der chinesische Ausdruck für čung zusammengesetzt ist)."

Was das Volk von der Regierung in erster Reihe nötig hat, ist die Gerechtigkeit. Wir lesen so L. J. II. 19: „(Fürst) Ngai-kung (von Lu) fragte und sprach: „Was ist zu thun, damit das Volk sich unterwerfe? Khung-tsï antwortete und sprach: (Wenn du) die Geraden (die Aufrichtigen) erhebest (beförderst) und die Krummen (von Charakter) entfernest, so unterwirft sich das Volk; wenn du (jedoch) die Krummen erhebest und die Geraden entfernest, so unterwirft sich das Volk nicht."

Das auch das Ceremoniell sowie die gute Sitte bei der Verwaltung von großer Wichtigkeit sind, entnehmen wir der Stelle L. J. IV. 13: „Der Meister sprach: Ist er (der Regent) imstande, durch gute Sitte und Höflichkeit den Staat zu verwalten, welche Schwierigkeit macht es (was für eine Schwierigkeit ist dabei)? Ist er (jedoch) nicht imstande, durch gute Sitte und Höflichkeit den Staat zu verwalten, wie verhält es sich mit der (oder: seiner) guten Sitte (wozu ist sie da, was ist mit ihr zu thun)?" Beides ergänzt sich gewissermassen, der vorher erwähnte Ernst und Würde mit dem L. J. IV. 13. verlangten Ceremoniell und Höflichkeit. Daher heißt es auch L. J. II. 20: „Ki-Khang-(= Ki-sün-) tsï fragte, wie es sich damit verhält, das Volk zu veranlassen, ehrfurchtsvoll (sorgfältig) und loyal zu sein und sich gegenseitig zum Guten zu ermuntern. Der Meister sprach: Näherst du dich ihnen mit Ernst und Würde, so werden sie ehrfurchtsvoll; bist du pietätsvoll und wohlwollend, so werden sie loyal; beförderst du Gute und unterweisest du diejenigen, die es nicht vermögen, so werden sie sich gegenseitig zum Guten antreiben."

Und L. J. III. 26. „sprach der Meister: In hoher Stellung sein, ohne großmütig zu sein; Ceremonien ausüben, ohne ehrfurchtsvoll zu sein; der Trauer zusehen, ohne selbst betrübt zu sein: wie könnte ich denn das ansehen!"

Dem gegenüber sollen Stolz und Knauserei einem Herrscher fremd sein, da ihr Vorhandensein sonst hinreicht, selbst die glänzendsten Eigenschaften zu verdunkeln.

Ausdrücklich heißt es so L. J. VIII. 11: „Der Meister sprach: Wenn (Jemand) Čeu-kung's schöne Fähigkeiten (wörtlich: Schönheit der Fähigkeiten) hätte, gesetzt, er wäre stolz und dazu noch geizig, so wäre sein Übriges (d. h. alles Übrige an ihm) schließlich sicher nicht hinreichend, angesehen zu werden."

Stolz sein und seiner Würde nicht vergeben, sind allerdings zwei verschiedene Begriffe, ebenso wie geizig sein und sparen. Wie erstere einem Herrscher unbekannt sein sollen, ebenso sollen letztere bei keinem Herrscher fehlen. Ersteres anlangend, muß das Vergeben eigener Würde nach Ansicht des Confucius, deren Richtigkeit geschichtlich erwiesen ist, als ein Zeichen des Verfalles bezeichnet werden, mag derselbe unmittelbar bevorstehen oder erst in Zukunft eintreffen. Confucius sagt darüber L. J. XVI. 2: „Khung-tsï sprach: Ist das Reich auf dem rechten Wege (d. h. herrschen normale Zustände im Reiche), so gehen Ceremoniell, Musik und Züchtigungskriege vom Himmelssohne (Kaiser) aus; ist das Reich nicht auf dem richtigen Wege, so gehen Ceremoniell, Musik und Züchtigungskriege von den Vasallenfürsten (ču-heu) aus. (In einem solchen Falle, wo sie) von den Vasallenfürsten ausgehen, dürfte die Dynastie in etwa zehn Generationen selten nicht Verlust erleiden (zu Grunde gehen); gehen sie von hohen Würdenträgern (ta-fu) aus, so dürfte sie selten in fünf Generationen nicht Verlust erleiden; wenn (schließlich) Hausbeamte das Regime im Reiche ergreifen, so dürfte (sie) selten in drei Generationen nicht Verlust erleiden. Ist das Reich auf dem rechten Wege, so beruht die Regierung nicht auf hohen Würdenträgern (ist nicht in den Händen der ta-fu); ist das Reich auf dem rechten Wege, so sprechen die gewöhnlichen Leute nicht (von Regierungsangelegenheiten)."

Zur Zeit des Confucius war es allerdings keine Seltenheit, daß in diesem oder jenem Reiche abnormale Zustände eintraten, und es war namentlich des Confucius engeres Vaterland, der Staat Lu, in welchem diese abnormalen Zustände gänzliche Schwächung der fürstlichen Macht zur Folge hatten. Die Fürsten von Lu waren Herrscher nur dem Namen nach, die eigentlichen

Machthaber waren die drei mächtigen Familien, welche eigentlich nur die höchsten Ämter im Reiche, wiewohl nach und nach erblich, bekleideten, im Laufe der Zeit jedoch auch die Zügel der Herrschaft aus der Hand der legitimen Herrscher an sich zu bringen verstanden. Confucius, der wiederholt Gelegenheit hatte [1]), diese Zustände im Staate zu mißbilligen, spricht daher nur seine eigene Erfahrung aus, wenn er in den soeben erwähnten Worten über die Ungebührlichkeit dieser Zustände sowie ihre eventuellen Folgen sich äußert. —

Die Sparsamkeit anlangend wird dieselbe nach L. J. XIII. 8. als Charakteristik eines guten Familienverwalters bezeichnet, um so wichtiger ist sie in der Regierung. Auf der einen Seite beugt sie der Erschöpfung des Volkes durch zu große Lasten vor, auf der andern Seite dient sie dazu, das Volk im Notfalle zu ernähren, was ja eine der Grundpflichten der Staatsgewalt ist. Denn das Volk muß nach L. J. XII. 9. selbst genug haben, wenn der Fürst nicht darben soll, wie der Ausspruch eines Schülers des Confucius lautet: „(Der Fürst von Lu) Ngai-kung fragte bei Yeu-žok (= Tsï-yeu, einem Schüler des Confucius, berühmt durch sein Gedächtniß sowie seine Liebe zu den Lehren des Altertums, worin er seinem Meister nicht unähnlich war) [2]), indem er sprach: Das Jahr ist hungrig (d. h. ein Jahr der Hungersnot), die Mittel reichen nicht aus, wie verhält es sich damit (d. h. was ist hier zu thun)? Yeu-žok antwortete und sprach: Warum denn nicht den Zehnten erheben? (Ngai-kung) sprach: Mit zweien reiche ich noch nicht aus, wie sollte es sich wahrlich mit dem Erheben des (einfachen) Zehnten verhalten? (Yeu-žok antwortete und sprach: Wenn die hundert Familien (pek-sing, = das Volk) genug haben, mit wem wird (oder soll) der Fürst nicht genug haben (d. h., auch nach der Mandschu-Übersetzung: ejen be we tesuburakô, wer giebt dem Fürsten nicht genug, sättigt nicht den Fürsten)? Haben die hundert Familien nicht genug, mit wem wird (oder soll) der Fürst genug haben?“

---

[1]) Vgl. L. J. XVI. 3, s. S. 27. Daselbst ist auch vom Beamten der Familie Ki (Yang-ho) die Rede, der sich für eine Zeit lang der ganzen Gewalt in Lu bemächtigt hatte und sogar seinen Herrn eine Zeit lang gefangen hielt. S. auch L. J. III, 22.

[2]) Legge a. a. O. 138 Anm.

Wie nun nach diesem Ausspruche das Volk, wenn es selbst hat, den Fürsten nicht hungern läßt, so ist es umgekehrt auch Pflicht des Fürsten, das Volk nicht hungern zu lassen. Diese Sorge für die Ernährung des Volkes empfiehlt Confucius dem Fürsten L. J. XII. 7. an erster Stelle, wiewohl er sonst entfernt ist, sie für das Wichtigste zu halten. Der in dieser Hinsicht gewiß sehr interessante Ausspruch des Confucius lautet: „Tsï-kung fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: Mache das Essen (die Ernährung) ausreichend, mache die Waffen (Truppen, Mandschu: čooha) ausreichend, das Volk habe Vertrauen zu ihm (dem Herrscher oder der Regierung; Mandschu: irgen be akdun obumbi = mache das Volk treu, vertrauend) — so meine ich (i).

Tsï-kung sprach: Wenn es unbedingt nötig ist (pit), indem man es nicht erreicht, zum Stillstand zu kommen (d. h. Allem zu entsprechen), von etwas abzulassen, was von diesen drei steht voran (oder: was voranstellen, d. h. was als das erste aufgeben)? Der Meister sprach: Gieb die Waffen auf. Tsï-kung sprach: Wenn es unbedingt nötig wäre, indem man es nicht erreicht, zum Stillstand zu kommen, von etwas abzulassen, was von diesen zwei steht voran? (Der Meister) sprach: Laß das Essen fahren (gieb die Ernährung auf, denn) von jeher (wörtlich: von Alters her) haben Alle den Tod (d. h. sterben Alle), ohne Vertrauen besteht (jedoch) ein Volk nicht." [1])

[1]) Der Friedensliebe des Confucius, die sich in diesem Ausspruche äußert und die übrigens dem chinesischen Nationalcharakter eigen ist — in China nimmt ja noch heutzutage die Wehrkraft die letzte Stelle ein — entspricht es vollkommen, wenn Confucius auch L. J. XVII. 4. seiner Zufriedenheit damit Ausdruck giebt, daß sein Schüler Tsï-yeu als Befehlshaber der Stadt Wu-čhing das Volk durch Musik und Ritual, statt durch Waffen und Rüstzeug, erzog. Nach Confucius' Ansicht zeugte dies desto mehr von Tsï-yeu's Fähigkeit zur Verwaltung, als, wie wir hören, die Stadt Wu-čhing vermöge ihrer Lage zu Kriegsübungen besonders geeignet erschien und es daher nahe lag, denselben die größte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Ausspruch lautet: „Als der Meister nach Wu-čhing kam, hörte er der Saiten und des Gesanges Klang. Der Meister sprach vergnügt und lächelnd (indem er auf diese ungewöhnliche Art und Weise der Verwaltung anspielte): Wenn man ein Huhn schlachtet, warum sich eines Ochsenmessers bedienen? Tsï-yeu antwortete und sprach: Einst hörte Yen (Tsï-yeu) vom Meister, daß er sprach: Wenn der Edle den (rechten) Weg lernt, so liebt er die Leute; wenn der gemeine Mensch den (rechten) Weg lernt, so ist er sicher leicht zu gebrauchen. Der

Zu der materiellen muß auch die geistige Nahrung kommen, welche nicht minder wichtig ist als die erstere, da ohne sie das Volk zu Regierungszwecken gar nicht zu gebrauchen ist. Daher das Gewicht, welches auf die Ausbildung des Volkes gelegt wird.

Nach L. J. XIII. 29. „sprach der Meister: Wenn gute Leute (oder: ein guter Mann, d. h. Herrscher) das Volk sieben Jahre lang (in bürgerlichen Pflichten [1]) unterweisen, so kann es wohl auch (schon) zu den Waffen gehen (d. h. zum Kriege verwendet werden)," wogegen es in dem gleich folgenden Ausspruche L. J. XIII. 30 heißt: „Der Meister sprach: Mit nicht unterrichtetem (ungeschultem) Volke Krieg führen, das heißt, es (dasselbe) wegwerfen (preisgeben)." Vgl. auch L. J. XIII. 9 [2]), wo Confucius seinem Schüler Yen-yeu auf dessen Frage, was man für ein Volk, das schon zahlreich geworden ist, noch weiter thun könne, antwortet, daß es zu bereichern und dann zu belehren ist.

Die in den erwähnten Aussprüchen einzeln aufgestellten, an einen guten Herrscher zu machenden Anforderungen finden wir L. J. XX. 2 zu einem Ganzen zusammengefaßt. An dieser Stelle „fragte (der Schüler) Tsï-čang bei Khung-tsï an, indem er sprach: Wie muß man beschaffen sein, damit man den Regierungsgeschäften nachgehen könne? Der Meister sprach: Wenn man fünferlei Gutes (wörtlich: Schönes) in Ehren hält und viererlei Böses ausschließt, so kann man wohl der Regierung nachgehen. Tsï-čang sprach: Was nennst du das fünferlei Gute? (Der Meister) sprach: Der Fürst sei wohlthätig ohne zu verschwenden; er strenge (das Volk) an, ohne zu bedrücken (seine Unzufriedenheit zu veranlassen; wörtlicher hieße es wohl: das Volk werde angestrengt oder strenge sich an, ohne zu murren); er sei begehrlich, ohne habsüchtig zu sein; er sei vornehm, ohne stolz zu sein; er sei gewaltig, ohne heftig zu sein. Tsï-čang sprach: Was nennst du wohlthätig sein, ohne zu verschwenden? Der Meister sprach: Wenn er dasjenige befolgt, was dem Volke nützt, und es ihm zu Nutzen kommen läßt, ist das nicht wohlthätig sein, ohne zu verschwenden? Wählt er aus, worin sie angestrengt werden können

---

Meister sprach: Zwei, drei Kinder (= meine Schüler))! Yen's Worte sind gewiß so (= sind richtig). (Meine) früheren Worte habe ich nur scherzweise gebraucht."

[1]) Legge a. a. O. 275.

[2]) S. S. 36

(oder: was als Arbeit geleistet werden kann), und strengt er sie (dann) an, wer wird auch murren? Wünscht er Humanität und erreicht er Humanität, wie sollte er auch habsüchtig sein? Der Edle wagt es nicht, weder bei Vielem noch bei Geringem (weder in Kleinem noch in Großem) nachlässig zu sein: ist das nicht auch vornehm sein, ohne stolz zu sein? Der Edle setzt sein Kleid und seine Mütze zurecht und macht sein Schauen und Betrachten würdevoll: so ehrfurchtgebietend (Mandschu: doronggo be d. h. sein Halten auf die Sitte, seinen Anstand) sehen die Menschen ihn an und verehren ihn (haben Ehrfurcht vor ihm): ist das nicht auch gewaltig sein, ohne heftig zu sein?

Tsï-čang sprach: Was nennst du das viererlei Böse? Der Meister sprach: Nicht belehren und tödten nennt man Grausamkeit: nicht mahnen (warnen) und das Vollbringen (die volle Arbeit) erwarten nennt man Härte (Bedrückung): mit der Bekanntmachung der Gesetze (Befehle) zögern und (= dagegen) den (ihren) Termin (der Giltigkeit) eintreffen lassen (Mandschu: hahi, eilig, schnell, also beschleunigen), nennt man Räuberei (Mandschu: ebderen = Beschädigung, Betrug): auch (= in gleicher Weise) Jemandes Belohnen (wörtlich: Geben den) der Leute, wenn er, indem er (die Belohnung) herausnimmt und sie giebt, dabei filzig vorgeht, nennt man Kleinbeamterei (chinesisch: yeu-ssï; Mandschu: tuwakiyaha urse d. h. Verfahren nach Art von Unterbeamten, das eben deswegen eines Fürsten unwürdig ist)."

Wie wir bis jetzt wiederholt die Thatsache feststellen konnten, daß Confucius überall das Beispiel der Alten als Muster für seine eigene Thätigkeit und seine Lehren betrachtete, ebenso gilt dies auch von seiner Anschauung der Regierungsverhältnisse und ihrer etwaigen Reform: hier um so mehr, als es sich um die alten Musterkaiser und ihre Verwaltung handelt, deren Wiedereinführung Confucius für das einzige Mittel hielt, das chinesische Volk seiner Zeit dem traurigen Verfalle zu entreißen, in den es im Laufe der Zeit geraten war. Wir hatten schon Gelegenheit, einige der rühmlichen Aussprüche des Confucius über die alten Kaiser anzuführen. Wir lassen hier noch L. J. XX. 1. folgen:

L. J. XX. 1. 1. (Der Kaiser) Yao sprach: O du Šun! Des Himmels Zeit und Zahl (deren Feststellung bekanntlich dem Kaiser vorbehalten war) beruht auf deiner Person (d. h. die Kaiserwürde ist dir übertragen worden). Halte fest an seinem (des

Himmels) Mittelwege. Sind die vier Meere (= alles innerhalb der vier Meere, das ganze Reich) in Not und erschöpft, so sind des Himmels Einkünfte für immer zu Ende. [1])

2. Šün übertrug ebenfalls damit (so, mit solchen Worten) das Himmelsmandat an Jü.

3. (Thang d. h. Čhing-thang, 1766—1753 v. Chr., der Begründer der zweiten chinesischen Dynastie) sprach [2]): Ich kleines Kind Li (der Milchname des Čhing-thang) wage es, mich des schwarzen Stieres (Mandschu: tukšan = Kalbes) zu bedienen (wie solches bei den Opfern nur dem Kaiser zukam), ich wage es, klar und deutlich zu melden dem königlichen (erhabenen) Herrscher und fürstlichen Herrn (so ist wohl zu übersetzen mit Rücksicht auf die Umschreibung der Mandschu-Übersetzung: abkai han nai han de d. h. dem himmlischen Kaiser, dem irdischen Kaiser d. h. dem Herrn des Himmels und der Erde): Den Schuldtragenden (= Verbrechern) wage ich nicht zu vergeben, des Herrn (= deine) Diener bleiben nicht verborgen (d. h. ohne Amt). Die Prüfung (dessen) beruht auf des Herrn (= deinem) Herzen. Giebt es an meiner Person eine Schuld, so kann die Schuld nicht an zehn Tausend Gegenden sein (Mandschu: tumen baingge de daljakô = die 10000 Ortseinwohner können nicht dafür d. h. Niemand im ganzen Reiche ist dafür verantwortlich, nur ich allein).

Ist (dagegen) die Schuld an den 10000 Gegenden vorhanden (d. h. begeht das Volk im Reiche ein Vergehen), so liegt die Schuld (nur) an meiner Person.

4. Da es unter den Čeu (Čeu-Dynastie) große Gaben (Belohnungen) gab, wurden gute Menschen so reich. [3])

5. Obwohl er (nämlich der letzte Herrscher der zweiten Dynastie, Tyrann Šeu) nahe Verwandte hatte, waren sie nicht wie der humane Mann (Wu-wang, der daher mit Übergehung der Verwandten Mitbegründer der neuen Dynastie wurde; Wu-wang's Regierungsgrundsatz lautete): Ist ein Fehler an den hundert Familien, so liegt er an einem Menschen (d. h. trifft er nur einen Menschen, nämlich mich selbst). [4])

---

[1]) Vgl. Šu-king II. 2. 14,15.
[2]) Vgl. Šu-king IV. 3, 4—8,
[3]) Vgl. Šu-king V. 3. 9.
[4]) Vgl. Šu-king V. 1, 2, 6—7.

6. Da er Gewichte und Maaße genau untersuchte, Gesetze und Vorschriften prüfte, die entlassenen Beamten wieder einsetzte, ging die Verwaltung der vier Himmelsgegenden von Statten.

7. Da er die vernichteten Reiche (wieder) aufrichtete, die unterbrochenen Geschlechter (wieder) anknüpfte (fortsetzte), das müßige (d. h. ohne Amt seiende) Volk (zu Ämtern) erhob, wandte (alles) Volk unter dem Himmel (= im Reiche) das Herz ihm zu (= unterwarfen sich ihm Alle).

8. Worauf er (jedoch) das größte Gewicht legte, war des Volkes Ernährung, Trauer und die Opfer.

9. Da er freigebig war, so gewann (wörtlich: erreichte) er Alle; da er aufrichtig war, so hatte das Volk Vertrauen (zu ihm); da er fleißig (rührig) war, so hatte er Erfolg (Mandschu: gungge mutembi = führte er sein Geschäft, seine Aufgabe aus); da er gerecht war, so gab es Freude.

Die ausübenden Organe der Regierung sind Beamte. Ihnen empfiehlt Confucius in dem bereits mitgeteilten Ausspruche L. J. XII. 11.[1]) an, auf ihrem Posten zu sein, mit den Worten: „Minister (oder ganz allgemein: Beamter) sei Minister (Beamter).“ Aus L. J. XIII. 15.[2]) erfahren wir dazu, daß es nicht leicht ist, Minister (Beamter) zu sein. Dessen sollten die Beamten stets eingedenk sein! Denn wiewohl nach der Ansicht der Chinesen, die auch die des Confucius war, in erster Reihe der Herrscher selbst für die gute Verwaltung seines Reiches verantwortlich ist, so sind die Beamten deswegen noch nicht frei von aller Verantwortlichkeit. Das chinesische Schriftzeichen für den Beamten gehört mit zu denjenigen, die noch heute Spuren ihrer Entstehung aus einem ursprünglichen Bilde tragen, indem es einen Mann darstellt, der sich (vor seinem Herrn) tief verneigt oder zu Boden wirft — ein Zeichen der Unterwürfigkeit. Auch Confucius fordert von den Beamten Gehorsam und Ergebenheit als ihre schönsten Tugenden, doch nicht unbedingt. Interessant in dieser Hinsicht ist sein Ausspruch L. J. XIV. 4., der besagt: „Der Meister sprach: Ist (= herrscht) der (rechte) Weg (= Ordnung) im Lande, (so ist) mutig (kühn) zu reden, mutig zu handeln. Ist (herrscht) nicht der (rechte) Weg im Lande (= ist keine Ord-

---

[1]) S. S. 25. — [2]) S. S. 34.

nung im Lande), so ist mutig zu handeln, doch hat man in der Rede nachzugeben (bescheiden, vorsichtig zu sein)." Wie nun Confucius in diesem Ausspruche mutiges Vorgehen den Beamten anempfiehlt, so entnehmen wir einem anderen Ausspruche, daß es Pflicht der Beamten ist, sogar gegen den Fürsten Stellung zu nehmen, wenn dieser Ungeziemendes verlangen sollte. So lesen wir L. J. XI. 23: „Ki-tsï-žan (der jüngere Bruder Ki-huan-tsï's, des Fürsten von Lu) fragte nach Čung-yeu (= Tsï-lu) und Yen-Khieu (= Yen-tsï, zwei Schülern des Confucius, die in seinen Diensten standen), ob sie wohl „große" Beamte (Mandschu: ujulaha amban = erste Minister) genannt werden können. Der Meister sprach: Ich dachte, der Herr werde nach (etwas) Anderem (Besonderem) fragen, nun fragt er nach Yeu mit (= und) Khieu. Was man einen großen (hervorragenden) Minister (Beamten) nennt, der dient dem Fürsten nach dem (rechten) Wege; ist er dies nicht imstande, so hört er auf (tritt er zurück). Was nun Yeu mit Khieu anlangt, so können sie wohl (Mandschu: dabala = nur) Dutzendbeamte genannt werden (Mandschu: ambani-ton = der Beamten Zahl, Verzeichnis d. h. Beamte, die man nur zählt). (Ki-tsï-žan) sprach: Wenn dem so ist, so sind sie wohl solche, die ihm (in Allem) folgen (Folge leisten)? Der Meister sprach: Vater und Fürsten zu töten, werden sie sicher (ihm) nicht folgen."

Wenn dies also von gewöhnlichen Beamten gilt, um so mehr trifft es bei denjenigen zu, die als hervorragend bezeichnet werden wollen.

Was hier negativ ausgedrückt erscheint, finden wir anderswo positiv erklärt.

So L. J. XIV. 23: „(Der Schüler) Tsï-lu fragte nach dem Dienste des Fürsten (d. h. wie dem Fürsten zu dienen sei). Der Meister sprach: Betrüge (täusche) nicht, mache ihm Vorstellungen (rede ihm zu, wo es nötig ist)." Zur Erklärung dessen lesen wir nämlich L. J. XIV. 8: „Der Meister sprach: Wenn man ihn (Jemanden) liebt, kann man denn sich nicht anstrengen (Mandschu: suilaburakô = nicht Kummer verursachen)? Wenn man aufrichtig (loyal) ist, kann man denn nicht belehren?" Im Einklange damit steht es, wenn Confucius L. J. XVI. 1.[1]) bei Gelegenheit, als das

---

[1]) S. S. 191.

Haupt der Familie Ki in Lu einen Angriff gegen Cuen-yu unternehmen will, seine in dessen Diensten stehenden zwei Schüler geradezu dafür verantwortlich erklärt, daß sie ihn von seinem Vorhaben nicht abbringen.

Freilich darf hier der Beamte nie über die Grenze des Erlaubten hinausgehen und sich nichts zu Schulden kommen lassen, was als Eingreifen in die Rechte des Herrschers bezeichnet werden und ihm den Vorwurf der Pflichtvergessenheit zuziehen könnte.

So verurteilt Confucius, wenn auch indirekt, L. J. XIV. 15 das Vorgehen Tseng-wu-čung's, eines Beamten in Lu aus der Zeit vor Confucius, dessen Weisheit so berühmt war, daß man ihn geradezu šing-žin, „der heilige Mann", nannte. Veranlaßt, sein Vaterland zu verlassen, verlangte er vom Fürsten, da er als Haupt der Familie Tseng die ihm obliegenden Opfer im Ahnensaale nicht selbst darbringen konnte, einen Stiefbruder an seiner Stelle zum Familienhaupte zu ernennen. Seinem Wunsche fügte er die Drohung hinzu, von der Stadt Fang, die seiner Familie angehörte und nach welcher er zu diesem Behufe zurückkehrte, Besitz zu nehmen, wenn der Fürst seiner Bitte nicht Folge leisten sollte.[1]) Diese Drohung war es eben, was Confucius an seinem Vorgehen zu tadeln hatte: „Der Meister sprach: Tseng-wu-čung nahm (die Stadt) Fang[2]) ein und ersuchte um Einsetzung des Nachfolgers in Lu. Obschon man sagte, er habe seinen Fürsten nicht genötigt, glaube ich es nicht." Umgekehrt billigt Confucius stillschweigend die Zurückhaltung eines Beamten, den sein Herr als einen schildert, der mit Ausnahme der öffentlichen Angelegenheiten ihn gar nicht angeht, L. J. VI. 12: „Als (der Schüler) Tsï-yeu (= Yen-yen) Gouverneur (tsai) von Wu-čhing war, sprach der Meister: Findest du wenigstens (rï = nur) Leute (, die du gebrauchen kannst)? (Tsï-yeu) sprach: Es ist ein gewisser Tan-thai-miet-ming hier (= Confucius' Schüler Tsï-iü in L. J. XI. 19). In seiner Handlungsweise befolgt er keine Seitenwege (Mandschu: dokolome yaburakô = vom Wege abweichend oder: parteiisch begünstigend handelt er

---

[1]) Legge a. a. O. 279 u. 281.

[2]) Mandschu faßt hier das chin. i im Sinne von jalin = wegen, für, um, zu auf; darnach würde es lauten: um für Fang die Einsetzung . . . . zu verlangen.

nicht) und, wenn es nicht ein Staatsgeschäft war, kam er noch nie in Yen's (= mein) Haus.“

Schon aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, wie wichtig es für einen Fürsten ist, gute Beamtenschaft zu haben. Ausdrücklich wird ihre Wichtigkeit von Confucius L. J. XIII. 2. hervorgehoben: „Als (der Schüler) Čung-kung (= Yen-yung) Ki-ši's (des Familienhauptes Ki in Lu) Hausverwalter wurde, fragte er nach der Verwaltung (Regierung). Der Meister sprach: Lasse die Bediensteten (yeu-ssï = w. Amthabende) vorangehen (d. h. sorge vorerst für gute Beamte, Mandschu: tušani hafan = Districtsbeamter), [1]) sei nachsichtig gegen (= verzeihe) kleine Vergehen, erhebe (= befördere) Weise und Tugendhafte (Talentvolle). (Čung-kung) sprach: Wie erkenne ich Weise oder Talentvolle (Tugendhafte), um sie zu erheben? (Der Meister) sprach: Erhebe diejenigen, von denen du es weißt (oder: die du kennst); diejenigen, von denen du es nicht weißt, lassen etwa die Leute sie unbeachtet?“, d. h. sie werden dich schon auf sie aufmerksam machen.

Im selben Sinne antwortet Confucius auf die Frage nach der Regierung auch L. J. II. 19 [2]), das gleichzeitig eine Begründung dessen enthält, „daß Gerade zu befördern und Krumme zu entfernen sind“, da im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich Krumme befördert und Gerade entfernt werden, das Volk sich nicht ergiebt. —

Doch nicht nur der Fürst (beziehungsweise der Herr) selbst hat in erster Reihe für geeignete Beamte zu sorgen, auch den höheren Beamten kommt die Pflicht zu, fähige Männer ihrem Herrn in Vorschlag zu bringen, und L. J. XV. 13. macht es Confucius einem hohen Beamten in Lu, dem durch seine Weisheit bestbekannten — eine Ansicht, die Confucius selbst nicht teilte — Tseng-wen, zum Vorwurfe, daß er aus Eifersucht den fähigeren Lieu-hia-hoei, wiewohl ihm seine Fähigkeit bekannt war, dem Fürsten zur Dienstleistung nicht anempfahl. Confucius bedient sich hier geradezu der Worte: „(Der Meister sprach:) Dürfte Tseng-wen-čung nicht einer sein, der seine Stelle gestohlen? Er kannte Lieu-hia-hoei's Tüchtigkeit, doch stand er mit ihm nicht (im

---

[1]) Legge a. a. O. 263: Employ first the services of your various officers.

[2]) S. 195. vgl. auch XII. 22 S. 215.

Dienste)." Umgekehrt zollt Confucius L. J. XIV. 19. seine volle Anerkennung einem Beamten aus Wei, Namens Kung-šuk-wen-tsï, der einen würdigen Beamten seiner Familie dem Fürsten in Vorschlag brachte und sich nachher nicht schämte, selbst mit ihm, wiewohl letzterer früher sein Unterthan war, gleiche Würde zu versehen: „Kung-šuk-wen-tsï's (gewesener) Beamter, der hohe Würdenträger (tafu) Čuen stieg mit (seinem früheren Herrn Kung-šuk-) Wen-tsï zugleich (oder zusammen, als Ausdruck gleicher Würde) zum Fürsten hinauf. Als der Meister (= Confucius) es hörte, sprach er: Der kann wohl für gebildet (wen, unter gleichem eine Anspielung auf seinen Namen) gehalten werden."

Auch jeder einzelne Beamte hat nach Confucius die Pflicht, sich selbst zu prüfen, ob er zu einem Amte taugt oder nicht; im letzteren Falle empfiehlt es sich, ein Amt überhaupt nicht anzunehmen.[1]) Aber auch, wenn er ein Amt angenommen hat, indem er sich für befähigt hält, dasselbe zur Zufriedenheit zu versehen, hat er auf dasselbe zu verzichten, sobald er wahrnimmt, daß er trotz seiner Befähigung außerstande ist, erfolgreich zu wirken.[2])

Dies ist freilich nicht leicht, gehört jedoch unbedingt zur Charakteristik eines Beamten, der richtig handelt, nach L. J. VIII. 13. Einen solchen Beamten charakterisirt nämlich Confucius mit den Worten: „(Der Meister sprach:) Aufrichtig treu, liebt er zu lernen; auf seiner Hut, macht er bis zum Tode (seinen) Weg (= den Lebenslauf) gut; einen gefährdeten Staat betritt er nicht; in einem aufrührerischen (in Verwirrung geratenen) Staate verweilt er nicht; ist Ordnung (wörtlich: der rechte Weg) im Reiche, so zeigt er sich (nimmt ein Amt an), ist Unordnung, so verbirgt er sich (zieht er sich zurück). Ist Ordnung im Lande, ist Armut, noch mehr Niedrigkeit (Gemeinheit), schimpflich, fürwahr; ist Unordnung im Lande, ist Reichtum, noch mehr Würde, schimpflich, fürwahr."

Confucius selbst war sein ganzes Leben hindurch diesem Grundsatze treu, indem er nie selbst die glänzendste und ehrenvollste Stellung behielt, wenn er sah, daß man ihn wohl achtete, aber seinen Rath nicht befolgte.[3]) Er hielt es nämlich unter

---

[1]) L. J. XVI. 1. 6. S. S. 191.

[2]) L. J. XIV. 1. S. S. 104.

[3]) S. S. 38 f., 41 f., 44 f., 50 f. 56 f. Auf der andern Seite ließ er freilich keine Gelegenheit unbenutzt, ein Amt anzunehmen, wenn er hoffen

seiner Würde, sich ernähren zu lassen, ohne sich gleichzeitig verdient zu machen. Und dieselbe Norm, nach welcher er selbst vorging, stellte er auch für Andere auf. So lesen wir L. J. V. 1., daß er die Tochter seines älteren Bruders an seinen Schüler Nam-yung verheiratete, der nach der Charakteristik, die wir von ihm haben, unter einer guten Regierung nicht ohne Amt wäre, unter einer schlechten Regierung aber der Strafe entkommen würde.[1]) In gleicher Weise lautet L. J. V. 20. das Urteil des Confucius über Ning-wu, einen Beamten in Wei unter Wen-kung (660—635 v. Chr.): „Der Meister sprach: Ning-wu-tsï war weise, wenn im Lande Ordnung (der rechte Weg) war (herrschte, wie dies in der ersten Zeit seiner Amtswaltung der Fall war), war dumm[2]), wenn im Lande Unordnung war (nämlich später, wo der Fürst genötigt wurde, den Thron zu verlassen und sich zu flüchten, worin Ning-wu-tsï sein Schicksal teilte); seine Weisheit kann schon erreicht werden, seine Dummheit kann jedoch nicht erreicht werden." Auch L. J. XVIII. 2. kann hieher angezogen werden, wonach, als der schon erwähnte[3]) „Lieu-hia-hoei (d. h. Hoei aus Lieu-hia) als Criminalrichter dreimal abgesetzt wurde, Jemand sprach: Kann denn der Herr (Lieu-hia-hoei) noch nicht fortgehen? (Lieu-hia-hoei) sprach: Wenn ich auf (geradem) Wege den Menschen diene, wohin gehe ich (kann ich gehen), um nicht dreimal abgesetzt zu werden? Wenn ich (dagegen) auf krummem Wege den Menschen diene

---

konnte, ersprießlich zu wirken. Aus Meng-tsï III. 2, 3. 1. (Legge, chinese classics II. S. 142) erfahren wir ausdrücklich, daß, wenn „Confucius 3 Monate ohne einen Fürsten war, er betrübt und unruhig war". Wir hörten schon auch, wie seine Schüler und auch fremde Leute es ihm übel nahmen. Zu den schon mitgeteilten Stellen ist noch L. J. XIV. 34 zu vergleichen: „Wei-šang-meu (wohl ein alter „Verborgener") redete Khung-tsï an und sprach: Khieu, was macht (= wozu ist) dieses ewige Wandern und sich Niederlassen (Herumlungern, chinesisch: si eig.: von Vögeln gebraucht, die sich auf die Hühnerstange setzen, si-si drückt wiederholtes Aufsitzen aus; dagegen Mandschu: dalhôdambi = schwatzen)? Ist es denn nicht einen Schwätzer machen? Khung-tsï sprach: Ich wage es gewiß nicht, einen Schwätzer zu machen (ein . . . zu sein), aber ich verabscheue (auch) Hartnäckigkeit."

[1]) S. S. 9 Anm. 1.

[2]) Dumm ist hier im Sinne des Confucius durchaus nicht wörtlich zu nehmen und als Tadel aufzufassen: es handelt sich hier vielmehr darum, die in seiner Handlungsweise liegende Selbstlosigkeit als unerreichbar darzustellen.

[3]) S. S. 54 Anm. u. 205.

(dienen würde oder wollte), wozu ist (wäre) es Not, des Vaters und der Mutter Land zu verlassen?"

Solche Selbstlosigkeit ist freilich nur von den Wenigsten zu erwarten und kommt im Leben äußerst selten vor. Dies war auch Confucius wohl bekannt, der in dieser Hinsicht L. J. VII. 10. 1. seinen Zeitgenossen das keineswegs günstige Zeugnis ausstellt, wenn er sagt: „(Der Meister sprach), zum (Schüler) Yen-yuen redend: Braucht man ihn (= Einen), thätig sein (hing) läßt man ihn unbeachtet, sich verbergen (zurückziehen): nur ich und du haben dies (oder: sind so), ach (leider)!" Aus L. J. IV. 14. können wir im Gegenteil schließen, daß das Streben, ein Amt zu bekommen, ziemlich allgemein war. Denn eben diesem Streben tritt hier Confucius mit dem beachtenswerten Ausspruche entgegen: „(Der Meister sprach:) Sorge dich nicht, ohne Stelle zu sein (= kein Amt zu haben), sorge dich, wie eine Stelle einzunehmen (d. h. wie für eine fähig zu sein); sorge dich nicht, daß Niemand dich kennt, suche, daß du Einer bist, der erkannt werden kann (d. h. es verdient, erkannt zu werden)." Aus Confucius' Leben erfahren wir ein Detail, das hieher gehört, L. J. V. 5: „Der Meister (wollte seinen Schüler) Tshit-tiao-khai veranlassen, in den Dienst zu treten (ein Amt anzunehmen; Mandschu: hafan oso serede = als er sprach: sei Beamter). (Dieser) antwortete und sprach: ich kann mir so etwas noch nicht getrauen. Der Meister war zufrieden." [1])

Hat man sich einmal entschlossen, ein Amt anzunehmen, so trachte man, ein guter Beamter zu sein. Auch dies hat seine Schwierigkeiten, und man kann nach der Ansicht des Confucius ein gutes Familienhaupt, selbst der größten Familie, sein, ohne deswegen schon die Fähigkeit zu besitzen, ein guter Beamter, selbst im kleinsten Staate, zu sein. Wir lesen so L. J. XIV. 12: „Der Meister sprach: Meng-kung-čhok (das Haupt der Familie Meng in Lu) ist als Čao oder Wei's (Name zwei mächtiger Familien im Staate Tsin) Ältester (= Familienhaupt) hinreichend (d. h. könnte ihr Vorsteher sein), kann (jedoch) nicht Thang oder Siet's (Name zwei kleiner Staaten in China) ta-fu (hoher Beamter) sein." Nach L. J. XIII. 5. besteht die Hauptschwierigkeit darin, daß bloße literarische Bildung ohne praktische

---

[1]) Vgl. auch L. J. V. 18. S. S. 136.

Erfahrung sich hier als unzulänglich erweist: „Der Meister sprach: Des Ši (Liederbuches) drei Hundert (Gesänge) hersagen, ohne daß (Einer, der dies vermag), wenn man ihn mit der Verwaltung betraut, durchdringt (= sich darin auskennt), oder wenn man ihn nach den vier Gegenden (= irgend wohin) sendet, es vermag, selbständig zu antworten, wiewohl (die erwähnten 300 Gesänge des Liederbuches) viel sind (d. h. vieles Wissen darstellen), was ist auch damit zu machen?" Daß freilich auf der andern Seite auch die literarische Bildung für einen Beamten unerläßlich ist, versteht sich von selbst. Confucius rühmt sie ausdrücklich an dem Beispiele der Beamten des kleinen und ringsum von mächtigen Nachbaren umgebenen Staates Čhing, dessen Glück eben seine gebildeten Beamten bildeten, die auch das Aufkommen des Staates, trotz der erwähnten ungünstigen Verhältnisse, ermöglichten. L. J. XIV. 9. schildert die aufmerksame Thätigkeit dieser Beamten an dem Beispiele, wie öffentliche Urkunden (Erlässe) ausgefertigt wurden. „Der Meister sprach: Bei Abfassung der Erlässe machte Phi-Šin den (ersten, rohen) Entwurf für sie; Ši-šuk untersuchte und besprach sie (dem Inhalte nach); der Reisemann (hing-žin, d. h. der Beamte, der den Verkehr mit fremden Staaten zu überwachen hatte) Tsï-iü besserte und schmückte sie aus; Tsï-čhan aus Tung-li (der Premier-Minister des Staates) gab ihnen das reichliche (glänzende) Äußere" d. h. die vollendete äußere Form.

Talente sind allerdings selten und nie gab es viele. So wird es L. J. XVIII. 11 als etwas Besonderes hervorgehoben, daß die dritte Dynastie, Čeu, in ihrer ersten Zeit 8 hervorragende Beamte hatte, deren Namen mitgeteilt werden: „Čeu hatte acht Beamte (ssï): Pek-tat, Pek-kuot, Čung-tuk, Čung-wut, Šuk-ye, Šuk-hia, Ki-sui und Ki-kua". — Aus L. J. VIII. 20 erfahren wir von fünf Ministern des alten Musterkaisers Šün, die hinreichten, das Reich gut zu verwalten: „Šün hatte an Ministern fünf Männer und das Reich war (gut) regiert. Wu-wang sprach: Ich habe an ordnenden (ordentlichen?) Ministern zehn Männer. Khung-tsï sprach: Talente sind schwierig zu finden (= rar), ist dem nicht so? Wenn man Thang (= Kaiser Yao) und Yü (= Šün) zusammenfaßt (Mandschu: Tang gurun Joi gurun-i forgon ci = aus dem Zeitraume des Thang-Reiches und des Jü-Reiches), damals (Mandschu: ere ci

= aus diesem, aus dieser Zeit) waren sie reichlicher, (doch) war eine fu-žin (Frau) unter ihnen und 9 Männer und genug. Des dreiteiligen Reiches hatte (Wen-wang) 2 Teile ($^2/_3$); mit ihnen (= doch auch so) sich unterwerfend diente er der (Dynastie) Yin. Der (Dynastie) Čeu Tugend dürfte wohl schon sicher die höchste Tugend genannt werden können."

Sind jedoch auch Talente rar, so kann es doch genug gute Beamte geben, wiewohl auch dies nicht ganz leicht ist. L. J. XII. 20 fragt (der Schüler) Tsï-čang nach dem Literaten, wie es sich mit ihm verhalten (wie er beschaffen sein) müsse, damit es möglich sei, ihn „durchdringend" (ausgezeichnet) zu nennen. Der Meister sprach: Was ist denn, was du „durchdringen" nennst? Tsï-čang antwortete und sprach: Ist er im Lande, so muß man von ihm hören (muß er Ruf haben), ist er in der Familie, so muß man von ihm hören. Der Meister sprach: Das ist Ruf, gewiß, es ist jedoch kein Durchdringen. Das Durchdringen, von dem du sprichst, besteht darin, daß er, in seinem Wesen aufrichtig, die Gerechtigkeit liebt, Worte untersuchend, die Miene erforscht (betrachtet); er überlegt es, sich vor den Menschen zu erniedrigen. Ist er im Lande, so muß er durchdringen, ist er in der Familie, so muß er durchdringen. Derjenige, von dem man hört (der einen Ruf hat), nimmt äußerlich (= den Anschein von) Humanität an, seine Handlungsweise ist jedoch entgegengesetzt. Darin verweilt er (Mandschu: alime gaimbi: das nimmt er auf), ohne Zweifel zu haben. Ist er im Lande, so muß man von ihm hören, ist er in der Familie, so muß man von ihm hören."

L. J. XIII. 20. stellt Confucius drei Kategorien von Beamten auf, die als brauchbar zu bezeichnen sind. Wir lesen hier: „(Der Schüler) Tsï-kung fragte und sprach: Wie muß Einer beschaffen sein, damit es möglich sei, ihn einen Literaten (Beamten) zu nennen? Der Meister sprach: Wenn er in seiner persönlichen Aufführung Scham hat und, gesandt nach den vier Himmelsgegenden (= wohin immer), des Fürsten Befehle nicht beschimpft (zu Schanden macht), (ein solcher) kann wohl ein Beamter genannt werden. (Tsï-kung) sprach: Ich wage es, nach seinem Nächsten zu fragen (d. h. nach demjenigen, der einem solchen Beamten am nächsten steht). (Der Meister) sprach: (Derjenige, der) unter den Verwandten pietätsvoll genannt wird, der in der Nachbarschaft

brüderlich genannt wird. (Tsï-kung) sprach: Ich wage nach dem auf ihn Nächstfolgenden zu fragen. (Der Meister) sprach: In (seinen) Worten muß er treu sein, in (seinen) Handlungen muß er entschlossen sein. Hartnäckig (w.: steinhart oder wie anschlagende harte Steine monoton klingend) sind sie wie klein! Dennoch können sie wohl für die Nächsten gehalten werden.

(Tsï-kung) sprach: Die jetzt der Regierung nachgehen (= die jetzige Beamtenschaft), wie verhält es sich mit ihnen? Der Meister sprach: Ach, das sind Leute, die man metzenweise messen kann. Wie wären sie genügend, (einzeln) gezählt zu werden."

L. J. XIV. 13. hebt Confucius wenigstens einige Beamte seiner Zeit oder solche, die nicht lange vor ihm gelebt haben, hervor, die in dieser oder jener Richtung ausgezeichnet waren, deren rühmliche Eigenschaften jedoch erst zusammengefaßt einen „Vollkommenen" ausmachen könnten. „Tsï-lu fragte nach dem vollkommenen Manne. Der Meister sprach: (Gäbe es einen), der Weisheit hätte wie Tseng-wu-čung (ein Beamter aus Lu vor Confucius' Geburt, der wegen seiner Weisheit geradezu šing-žin d. h. der heilige Mann genannt wurde), Begehrungslosigkeit wie Kung-čhok (Meng-kung-čhok, der das Haupt der Familie Meng in Lu zu Confucius' Zeiten war), Mut wie Pien's Čuang-tsï (Nachkomme einer Seitenlinie des Fürstenhauses von Tshao, in Lu ansässig und daselbst mit der Stadt Pien belehnt) und Fähigkeit (Geschicklichkeit) wie Yen-khieu (= der Schüler des Confucius Tsï-yeu); füge ihm als Schmuck gute Sitte und Musik bei und er dürfte wohl auch für einen vollkommenen Mann gehalten werden können. (Doch) sprach er (gleich weiter): Ein vollkommener Mann der Jetztzeit — warum müßte er so sein? Wenn er, indem er Vorteil sieht, an Billigkeit denkt, indem er Gefahr sieht, sein Leben preisgiebt (aufopfert), wenn er, wenn es auch noch so lang ist, daß er etwas verabredet (einen Vertrag geschlossen), die ursprünglichen Worte nicht vergißt, (ein solcher) dürfte wohl auch für einen vollkommenen Mann gehalten werden können."

Im Einzelnen erfahren wir etwa Folgendes. Nach L. J. XII. 11 [1]) soll ein Minister (oder allgemein: ein Beamter) Minister (Beamter) sein, d. h. gewissenhaft allen Pflichten nachkommen, die

---

[1]) S. S. 25; chin. čin = Unterthan oder Beamter (Minister). Vgl. S. 202

sein Amt ihm auferlegt. Die L. J. III. 18 mitgeteilte Thatsache, wonach „der Meister sprach: Im Dienste des Fürsten der guten Sitte Genüge leisten halten die Menschen für Schmeichelei", darf ihn hiebei durchaus nicht beirren. In erster Reihe hat er seinem Herrn gegenüber loyal zu sein nach L. J. III. 19. „(Der Fürst) Ting-kung (von Lu, 510—497) fragte, wie ein Fürst (seines) Ministers sich zu bedienen (ihn zu verwenden) und ein Minister dem Fürsten zu dienen habe. Khung-tsï antwortete und sprach: Der Fürst verwende den Minister gemäß der guten Sitte, der Minister diene dem Fürsten gemäß der Loyalität (wörtlich: mit dem Herzen in der Mitte)." Die Loyalität eines Beamten braucht freilich nicht so weit zu gehen, daß er für seinen Herrn das Leben einsetzt, am allerwenigsten dort, wo es nicht nur keinen Nutzen bringen würde, sondern geradezu schädlich sein könnte. Confucius erklärt diese seine Theorie an einem Beispiele aus der chinesischen Geschichte des Staates Tshi, L. J. XIV. 17. 18. In der Zahl der sogenannten fünf Gewalthaber, die im Zeitraume von 685—590 v. Chr. in China auftraten und denen es bei der gänzlichen Machtlosigkeit der Kaiser, unter ihrer stillschweigenden Zustimmung, gelang, durch persönliches Ansehen an der Spitze verbündeter Fürsten noch eine Art Gesamtautorität aufrecht zu erhalten und so den gänzlichen Verfall für eine Zeit hintanzuhalten, nimmt der Gewaltherrscher Huan-kung von Tshi (685—643) die erste Stelle ein. Ihm stand Kuan-čung als Minister zur Seite. Letzterer war anfangs Anhänger von Huan-kung's Bruder Kieu, mit dem er auch, als Kieu's Versuch, Huan-kung die Herrschaft streitig zu machen, fehlschlug, nach Lu sich flüchtete. Kieu wurde in der Folge seinem Bruder Huan-kung über dessen Ansuchen ausgeliefert und von ihm hingerichtet. Auch Kuan-čung's Auslieferung verlangte Huan-kung unter dem Vorwande, ihn als Mitschuldigen seines Bruders zu bestrafen. In Wirklichkeit nahm er ihn jedoch mit Ehren auf und machte ihn, da er einen fähigen Minister brauchte, nach drei Tagen zu seinem Minister, wiewohl er wußte, daß Kuan-čung seiner Zeit als sein Gegner nach ihm geschossen hatte. Von Kuan-čung erwartete man, daß er mit seinem früheren Herrn (Kieu) sterben oder aber nach seiner Hinrichtung sich selbst den Tod geben werde. Gegen alle Erwartungen schlug jedoch Kuan-čung den ihm angebotenen Ministerposten nicht nur nicht aus, im Ge-

genteil verhalf er seinem neuen Herrn durch umsichtige Leitung der Regierungsgeschäfte, sich für die ihm zu Teil gewordene Auszeichnung dankbar zu zeigen, zur größten Macht und seinem Reich zur Blüte [1]). Darauf beziehen sich die erwähnten Aussprüche des Confucius L. J. XIV. 17 u. 18.

L. J. XIV. 17: „(Der Schüler) Tsï-lu sprach: Huan-kung tötete den Fürstensohn (kung-tsï, d. h. seinen Bruder) Kieu. Šao-hu (sein Begleiter mit Kuan-čung) starb mit ihm, Kuan-čung starb nicht. Ich sage: Das ist wohl nicht human. Der Meister sprach: Als Huan-kung die Vasallenfürsten versammelte und vereinigte, machte er keinen Gebrauch von Waffen und Streitwagen. Es war (geschah nur durch) Kuan-čung's Kraft. (Was ist) wie seine Humanität! (Was ist) wie seine Humanität!

L. J. XIV. 18: Tsï-kung sprach: Kuan-čung war wohl kein humaner (Mann). Huan-kung tötete den Fürstensohn Kieu und er (Kuan-čung) vermochte nicht zu sterben (mit seinem früheren Herrn), ja er unterstützte [2]) sogar ihn (den Huan-kung) in der Regierung. Der Meister sprach: Da Kuan-čung Huan-kung (in der Regierung als sein Minister) unterstützte, wurde dieser Gewalthaber (pa) über die Vasallenfürsten und stellte die Einheit des Reiches wieder her (wörtlich: einigte und verbesserte Mandschu: emu-i tuwancihiyara = einheitliches Einrichten). Das Volk empfängt bis auf den heutigen Tag seine (oder dessen) Gaben (Wohlthaten). Wäre Kuan-čung nicht, wir würden wohl (noch) das Haar auflösen (herabhängen lassen) und uns links zuknöpfen (wie es die Barbarenstämme thaten = wir wären noch Barbaren). Sollte er etwa wie ein vereinsamter (verwitweter) Ehemann oder eine vereinsamte Ehefrau Treue übend, sich in einen Graben oder Kanal stürzen (wörtlich: tsï-king = sich erhängen, dann allgemein: Selbstmord begehen), ohne dass Jemand darum weiß?"

Auf der anderen Seite ist allerdings auch nach Confucius ehrenvoller Tod besser als Leben in Schande. Confucius sagt in dieser Hinsicht L. J. XV. 8: „(Der Meister) sprach: Der entschlossene Gelehrte (Literat, Beamte) und der humane Mann

---

[1]) Vgl. Legge, a. a. O. 281 (Anm.).

[2]) Kann auch übersetzt werden: wurde sein Siang d. h. Premier-Minister.

suchen nicht zu leben um den Preis der Verletzung der Humanität (nach der Mandschu-Übersetzung: verletzen durch das Suchen des Lebens die Humanität nicht). Es giebt welche, die sich selbst töten, um der Humanität Genüge zu leisten (ihre Pflichten als Menschen zu erfüllen).“

Nach dem chinesischen Begriffe hat die Loyalität selbst nach dem Tode des Herrn fortzudauern. Findet sie, so lange der Fürst am Leben ist, ihren Ausdruck in treuer und hingebungsvoller Dienstleistung, so hat sie sich nach seinem Tode in tiefer Trauer um den Dahingegangenen zu äußern. L. J. XIV. 43. lesen wir darüber: „(Der Schüler) Tsï-čang sprach: Šu (king) sagt[1]): Kao-tsung (= König Wu-ting, 1324—1264 v. Chr.) sprach im Trauerzelte (Mandschu: sinagan-i tobode) drei Jahre hindurch nicht. Was besagt das? Der Meister sprach: Was brauchen wir Kao-tsung? Des Altertums Leute waren sämtlich so. Starb (wörtlich: verdunkelte, verhüllte sich) der Fürst, so nahmen sich die hundert (= alle) Beamten zusammen[2]), indem sie dem čhung-tsai drei Jahre hindurch gehorchten“, damit der Nachfolger, selbst sorgenfrei, sich gänzlich seiner Trauer widmen könnte.

Mit der Loyalität hängt unbedingt Ehrfurcht und Ehrerbietigkeit zusammen, die L. J. XV. 37. verlangt werden. Sie zeigen sich am besten in der Aufmerksamkeit im Dienste: „Der Meister sprach: Im Dienste des Fürsten sei aufmerksam in deinen Geschäften, setze dein Essen (auch übertragen: deinen Gewinn) hintan.“ Denn nach L. J. XIV. 3 „sprach der Meister: Als Literat (Beamter) an ruhiges Sitzen (Ruhe, Bequemlichkeit) denken, reicht wohl nicht hin, daß man für einen Literaten gehalten werde.“

Im ähnlichen Sinne heißt es L. J. IV. 9: „Der Meister sprach: Ein Gelehrter, dessen Wille auf den rechten Weg gerichtet ist, der sich jedoch schlechter Kleidung und schlechter Speise schämt, genügt gewiß noch nicht (= ist noch nicht fähig), mit ihm zu beraten.“ [3])

Ebenso verhält es sich mit der Gewinnsucht, die nach L. J.

---

[1]) Šu-king IV. 8. 1. 1., wiewohl hier nicht wörtlich citirt.

[2]) Mandschu-Übersetzung lautet hier: tanggô hafasa meimeni gemu uheri dalaha amban de ilan aniya donjibumbihebi d. h. gehorchten alle Beamten einzeln und insgesammt dem obersten Vorgesetzten.

[3] Oder ganz allgemein „zu sprechen“. Mandschu: geli ài jonoro babi = was für ein Erwähnen giebt es auch?

IV. 16.[1]) dem Gemeinen eigen ist und nach L. J. IV. 12[2]) nur Verdruß verursacht. Sie zu meiden rät Confucius daher L. J. XIII. 17. seinem Schüler Tsï-hia: „Als Tsï-hia Gouverneur von Keu-fu (einer kleinen Stadt an der Westgrenze von Lu) war, fragte er nach der Regierung. Der Meister sprach: Wünsche nicht Eile (= sei nicht hastig), siehe nicht auf kleinen Gewinn; wünschest du Eile, so dringst du nicht durch, siehst du auf kleinen Gewinn, so werden große Angelegenheiten nicht vollbracht.“ L. J. XVII. 15. wird ein Beamter, der nur auf seinen Vorteil sieht, geradezu „gemein“ genannt: „Der Meister sprach: Ist es denn fürwahr möglich, mit gemeinen Leuten dem Fürsten zu dienen? Haben sie es (ihr Ziel, was sie wünschen) noch nicht erreicht, so sind sie besorgt, es zu erreichen; haben sie es erreicht, so sind sie besorgt, es zu verlieren. Indem sie (jedoch) besorgt sind, es zu verlieren, so giebt es (bei ihnen) wohl nichts, wozu sie nicht gelangen würden (= wessen sie nicht fähig wären).“

Zu den beiden Haupteigenschaften eines Beamten, Loyalität und Ehrerbietigkeit, gehören, als deren notwendige Ergänzung, Entschlossenheit, Scharfsinn und Fertigkeit in Ausübung der Amtsgeschäfte nach L. J. VI. 6: „Ki-khang-tsï fragte nach (dem Schüler) Čung-yeu (= Tsï-lu), ob er denn geschickt werden könnte, den Regierungsgeschäften nachzugehen (die Verwaltung zu besorgen). Der Meister sprach: Yeu hier ist energisch (resolut), welchen Anstand hätte es (für ihn), den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Ki-khang-tsï) sprach (weiter): Tshi hier (= der Schüler Tsï-kung), kann er denn geschickt werden, den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Der Meister) sprach: Tshi hier ist durchdringend (scharfsichtig), welchen Anstand hätte es (für ihn), den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Ki-khang-tsï) sprach (noch): Khieu hier (= der Schüler Tsi-yeu), kann er denn geschickt werden, den Regierungsgeschäften nachzugehen? (Der Meister) sprach: Khieu hier ist geschickt, welchen Anstand hätte es (für ihn), den Regierungsgeschäften nachzugehen?“

L. J. XII. 22. zeigt Confucius an dem Beispiele von (Kaiser) Šün's Verwaltung, wie großartig die Folgen davon sind, wenn ein Herrscher tugendhafte und fähige Beamte wählt: „(Der Schüler) Fan-či fragte nach der Humanität. Der Meister

---

[1]) S. S. 140.
[2]) S. S. 140.

sprach: (Die Humanität besteht darin), die Menschen zu lieben. Er fragte nach dem Wissen (der Weisheit). Der Meister sprach: (Die Weisheit besteht darin), die Menschen zu kennen. Fan-čhi durchdrang (= begriff) es noch nicht. Der Meister sprach: Wenn du das Gerade (die Geraden) erhebest (beförderst) und das Krumme entfernst, so vermagst du die Krummen zu veranlassen, gerade zu sein.

Fan-čhi zog sich zurück. Als er (darauf den Schüler) Tsï-hia sah, sprach er: Neulich war ich bei (unserem) Meister zu Besuche und fragte nach dem Wissen. Der Meister sprach: Erhebest du das Gerade und entfernest du das Krumme, so vermagst du das Krumme (die Krummen von Charakter) zu veranlassen, gerade zu sein. Was besagt denn das? Tsï-hia sprach: Wie (inhalt)reich ist das Wort! Als Šün das Reich inne hatte und aus der Menge wählte, erhob er (zum Minister) Kao-yao und die Nichthumanen entfernten sich. Als Thang (Begründer der II. Dynastie) das Reich inne hatte und aus der Menge wählte, erhob er J-yin und die Nichthumanen entfernten sich

Religiöse Ansichten des Confucius.

Es wurde gesagt, daß Confucius es mied, von Gott, Himmel, Schicksal, Natur u. ä. (s. S. 107) zu sprechen. Daraus resultirt wohl, daß diese Gegenstände direkt nicht in den Bereich seiner Lehre gehören, folgt jedoch noch nicht, daß er über derlei Fragen überhaupt nie gesprochen hätte oder gar selbst Atheist gewesen wäre. Confucius stand hierin, wie in anderen ähnlichen Fragen, auf dem Standpunkte eines orthodoxen Chinesen, dessen religiöse Ansichten mit den gemein giltigen übereinstimmten. Daß wir vereinzelt auch subjektiven Ansichten des Confucius begegnen, ändert nichts an dieser Thatsache. Wie es daher Unrecht wäre, in Confucius einen Atheisten zu erblicken, ebenso unberechtigt erscheint es, wenn Confucius auf der andern Seite für den Begründer eines eigenen Religionssystemes gehalten oder gar für den Urheber der chinesischen Religion überhaupt erklärt wird. Auch von Confucius gilt in dieser Hinsicht, daß er kam, nicht zu ändern sondern zu erfüllen.

Der Name Šang-ti als der höchste Herr, das chinesische Aequivalent für Gott, kommt mit Ausnahme der schon angeführten Stelle Č. Y. XIX. 6. (s. S. 163) in den echten Aussprüchen des Confucius gar nicht vor. Öfters wird dagegen der Himmel und die Erde [1]) erwähnt, die, wie dem Chinesen überhaupt, auch

[1]) L. J. III. 21. lesen wir von den Geistern der Erde und ihren verschiedenen Symbolen unter den drei ersten Dynastien: „(Fürst) Ngai-kung fragte (den Schüler) Tsai-ngo nach še (den Altären der Erdgeister). Tsai-ngo antwortete und sprach: Der Hia-fürst (1. Dynastie) bediente sich der Fichte, die Yin-Leute (2. Dynastie) bedienten sich der Cypresse, die Čeu-Leute (3. Dynastie) bedienten sich der Kastanie, angeblich (dadurch) das Volk zu veranlassen, Ehrfurcht zu haben. Als der Meister dies (davon) hörte, sprach er: Von vollendeten Angelegenheiten spreche man nicht, über bestimmte (feststehende) Angelegenheiten (an denen sich daher ebenfalls nichts ändern läßt) mache man keine Vorstellungen, das schon Vergangene

Confucius die Grundwesen waren, deren gemeinschaftlichem Wirken die 10 000 Dinge (= alles in der Welt) ihr Entstehen verdanken. Der Himmel ist auch für Confucius das höchste Wesen, wie wir L. J. VIII. 19. lesen: „Nur der Himmel ist groß, nur (der Kaiser) Yao entsprach ihm (als seinem Muster, nahm ihn zum Vorbilde).“ Č. Y. XXXIII. 6. wird der Ausspruch des Ši angeführt:

„Die lichte Tugend halt ich werth,
Die groß Getön und Färbung gern entbehrt,“ [1])

wozu Confucius bemerkt: „Der Töne und Farben Verhältnis dazu, mit ihnen das Volk zu ändern (bekehren), ist sicher das Letzte.“ Daher ist es leicht begreiflich, wenn nach einem andern Verse des Liederbuches es auch vom Himmel heißt:

„Des hohen Himmels Wirkungsweise
Ist ohn' Geruch und ohne Laut,“ [2])

mit der Bemerkung, daß dies „das Äußerste, Höchste“ sein dürfte.

Im Einklange damit lesen wir L. J. XVII. 19: „Der Meister sprach: Ich wünschte, nicht zu reden. (Der Schüler) Tsï-kung sprach: Wenn der Meister (= du) nicht reden würde(st), was würden dann die kleinen Kinder (= wir, die Schüler) überliefern? Der Meister sprach: Was redet denn der Himmel? Die vier (Jahres)zeiten sind im Gange (verlaufen) und die hundert Dinge (= Alles) entstehen. Was redet denn der Himmel?“

---

tadele man nicht.“ L. J. VI. 4. werden die Geister der Berge und Flüsse erwähnt. „Der Meister sprach, über (den Schüler) Čung-kung (= Yen-yung, dessen Vater von schlechtem Charakter war, was einige auch auf seinen durch Tugendübung berühmten Sohn übertrugen) redend: Der bunt gefärbten Kuh Junges (Kalb), das rot, dazu gehörnt (Mandschu: uihe tondo = von geraden Hörnern) ist, obschon man (= Leute) es nicht gebrauchen will, dürften (die Geister) der Berge und Ströme es verschmähen?“, indem er so andeutete, daß Mängel der Väter auf die Söhne nicht zu übertragen sind, wenn nur letztere selbst von ihnen frei bleiben, ebenso wie die Geister der Berge und Flüsse ein Kalb als Opfer nicht verschmähen, das die vorgeschriebenen Eigenschaften (rote Farbe und gerade Hörner) besitzt, selbst wenn seine Mutter bunt gefleckt gewesen sein sollte. L J. III. 13. (Geist des Herdes und des südwestlichen Winkels) s. S. 37. Anm. 3.

1) Ši-king III. 1. Ode 7, 7. (Strauß S. 404).

2) Ši-king III. 1. Ode 1, 7. (Strauß 391).

Ein Ausdruck dieser Wirkung des Himmels ohne Klang und Geruch, die nichtsdestoweniger Alles in der Welt entstehen läßt, ist die Bestimmung (ming). Auch von ihr sprach Confucius nach L. J. IX. 1. selten, doch hat er anderswo (L. J. XX. 3) die Kenntnis derselben als die Bedingung aufgestellt, ohne welche es unmöglich ist, edel zu sein und selbe L. J. XVI. 8. unter die Gegenstände eingereiht, die der Edle hochhält. Für den Herrscher ist es nach Č. Y. XX. 7. geradezu unmöglich, ohne Kenntnis des Himmels die Menschen zu kennen (s. S. 113). Ergebung in diese Bestimmung (Fügung) des Himmels wird von Confucius L. J. XIV. 13. mit unter den Kennzeichen des Vollkommenen aufgezählt. Seine himmlische Bestimmung hat alles in der Welt; des Menschen Bestimmung ist das Leben mit all seinen Wechselfällen und dem Tode, insoferne eigene Schuld nicht vorliegt. Das Leben des Menschen heißt in dieser Richtung geradezu ming = Bestimmung, wie L. J. XIV. 13. und anderswo.

So L. J. VI. 2: „(Der Herrscher von Lu) Ngai-kung fragte, wer von den jungen Herren (ti-tsï = den Schülern) lernbegierig sei (das Lernen liebe). Khung-tsï antwortete und sprach: Es war ein gewisser Yen-hoei da, der liebte das Lernen, übertrug seinen Verdruß nicht (= ließ seinen Zorn nicht aus) und wiederholte einen Fehltritt nicht. Unglücklicherweise (= leider) starb er nach kurzer Bestimmung (= Leben). Was (meine) jetzigen (Schüler) anlangt, so giebt es keinen solchen unter ihnen. Ich habe (wenigstens) noch nicht von Einem gehört, der das Lernen liebt." [1]

L. J. XI. 8. entnehmen wir, daß Confucius auch den Tod als eine Wirkung des Himmels auffaßte. „Yen-yuen (= Yen-hoei) starb. Der Meister sprach: Ach wehe! der Himmel richtet mich zu Grunde, der Himmel richtet mich zu Grunde!" Aus L. J. VI. 8. schließen wir, daß Confucius auch eine nicht selbstverschuldete Krankheit für Bestimmung hielt: „Pek-nieu (= der Schüler des Confucius Tsï-keng) hatte eine Krankheit (nach

---

[1] Etwas bündiger lesen wir dasselbe L. J. XI. 6: „Ki-khang-tsï fragte, wer von den jungen Herren (Schülern) lernbegierig sei. Khung-tsï antwortete und sprach: Es war ein gewisser Yen-hoei da, der liebte das Lernen. Unglücklicherweise (leider) starb er nach kurzer Bestimmung (= Leben). Jetzt giebt es keinen."

den Commentaren Leprose). Der Meister (kam) nach ihm (seiner Gesundheit) zu fragen. Durch's Fenster ergriff er seine Hand und sprach: Es bringt ihn um! Ach, es ist Bestimmung, wie ich sehe. So ein Mensch und hat so eine Krankheit!“ Mit Rücksicht darauf, daß sowohl das Leben wie der Tod eine Bestimmung des Himmels sind, wird es L. J. XII. 10. für „Zweifel an der Bestimmung“ erklärt, wenn man Jemandem Leben oder Tod wünscht: „(Der Schüler) Tsï-čang fragte nach Erhöhung der Tugend und Unterscheidung der Zweifel: Der Meister sprach: Hält man Aufrichtigkeit und Treue für das Erste (Hauptsächlichste) und bewegt man sich nach dem Rechte (der Billigkeit), so ist dies Erhöhung der Tugend. (Dagegen) wenn du Einen liebst und ihm Leben wünschest, wenn du ihn hassest und ihm Tod wünschest, (die Thatsache,) daß du sein Leben gewünscht hast, sowie daß du seinen Tod gewünscht hast, ist Zweifel.“ Nach L. J. VII. 34. trug Confucius sogar Bedenken, ob es zulässig sei, für einen Kranken zu beten: „Der Meister war schwer erkrankt. (Der Schüler) Tsï-lu bat (um Erlaubnis, für ihn) zu beten. Der Meister sprach: Giebt es denn dies (= ist es zulässig)? Tsï-lu antwortete und sprach: Es giebt dies (= es ist zulässig). Im Buche der Eulogien an Verstorbene (Lui, vgl. Legge a. a. O. 206) heißt es: Man bete (betet?) zu den oberen und unteren Geistern. Der Meister sprach: Daß Khieu (= ich) gebetet hat, dürfte lange her sein.“

In gleicher Weise werden L. J. XII. 5.[1]) irdische Güter (Reichtum und Armut) sowie Würden aller Art dem Himmel zugeschrieben. Von den letzteren ist es namentlich die Herrscherwürde, der geradezu der Name „(himmlische) Bestimmung, Mandat“ (ming) zukommt. Vgl. z. B. Č. Y. XVIII. 3., wo es von Wu-wang heißt, daß er im Alter die Bestimmung, das Himmelsmandat empfing (šeu-ming), d. h. Herrscher wurde, u. a.

In der angeführten Stelle L. J. XII. 5. heißt es ausdrücklich: „Tod und Leben haben Bestimmung (ming), Reichtum und Würden (Ehren) sitzen im Himmel.“ Daher macht es nach L. J. XI. 18. Confucius seinem Schüler Tsï-kung zum Vorwurf, daß er, unzufrieden mit demjenigen, was der Himmel ihm bestimmt, Reichtümer häuft: „Der Meister sprach: Hoei (= Yen-yuen

[1]) S. S. 42 Anm.

hier, dürfte er nicht so ziemlich sein (Mandschu: haminahabi kai = derjenige sein, der sich — dem rechten Wege — genähert hat)? In der Regel (= oft) ist er leer (d. h. in dürftiger Lage, und doch zufrieden). Tshi (= Tsï-kung dagegen) nimmt seine Bestimmung nicht hin (d. h. ist mit seinem Schicksal nicht zufrieden) und sein Vermögen nimmt zu (ist im Wachsen). Berechnend (erwägend) machte er oft den Treffer." [1]) L. J. IV. 5. 1. kann hier als erklärende Ergänzung dessen aufgefaßt werden, was unter den Worten „Reichtum und Würden sitzen im Himmel" zu verstehen ist. Nach dieser Stelle bedeuten diese Worte soviel als: „Reichtum und Ehren, zu denen man auf rechtem Wege gelangt". „Der Meister sprach: Reichtum mit (= und) Würden (Ehren) sind sicher dasjenige, was die (Mandschu: yaya = alle) Menschen wünschen. Erreicht man sie (jedoch) nicht auf ihrem Wege (d. h. dem Wege, auf dem sie zu erreichen sind, auf richtigem Wege), so ist in ihnen durchaus (ye) nicht zu verweilen. Armut und niedrige Stellung sind sicher dasjenige, was die Menschen hassen. Erreicht man sie (jedoch) nicht auf ihrem Wege (hier = hat man sie nicht selbst verschuldet), so sind sie durchaus nicht abzuweisen (zu vermeiden)." Über Confucius' persönlichen Standpunkt hierin s. L. J. VII. 11. u. 15. [2])

Confucius selbst faßte sein ganzes Leben sowie seine ganze Thätigkeit mit all' ihren Erfolgen und Mißerfolgen als Bestimmung auf, wie wir verschiedenen Aussprüchen entnehmen. L. J. XIV. 37. lesen wir: „Der Meister sprach: Niemand kennt mich, fürwahr, wie ich wahrnehme! Tsï-kung sprach: Was ist (= bedeutet) sein: Niemand kennt den Meister, fürwahr? Der Meister sprach: Ich murre nicht gegen den Himmel, ich grolle nicht den Menschen; nach unten lerne ich und dringe so (= dadurch) nach oben durch. Der mich kennt, sollte dies nicht der Himmel sein?" L. J. XIV. 38. heißt es: Kung-pek-liao (näher nicht bekannt) verleumdete (den Schüler) Tsï-lu bei Ki-sün (dem Haupte der Familie Ki, in deren Diensten er stand). Tsï-fuk-king-pek (ein Beamter in Lu) teilte dies (Confucius) mit, indem er sprach: Der Meister (hier = Ki-sün) wird sicher in seinem Sinne durch Kung-pek-

---

[1]) Legge's Übersetzung (a. a. O. 243): Yet his judgments are often correct dürfte kaum richtig sein.

[2]) S. S. 75 Anm.

liao irre geführt werden: (doch) in meiner Kraft (Macht) ist es noch zu vermögen, ihn (Mandschu: wafi = getötet) öffentlich (wörtlich: auf dem Markte oder im Hofe, ersteres war bei gemeinen Verbrechern, letzteres bei hohen Würdenträgern der Fall) auszustellen. Der Meister sprach: Ob der Weg (hier = meine Lehre) im Begriffe ist, begangen (= ausgeübt) zu werden (Fortgang zu haben), ist Bestimmung, fürwahr; ob der Weg im Begriffe ist, zu verfallen, ist Bestimmung fürwahr; Kung-pek-liao — was kann er gegen die Bestimmung (hier: mit seiner Verleumdung)?" L. J. VII. 22. erklärt Confucius seine Tugend für ein Produkt des Himmels, der daher Hoan-thui nichts anthun kann." In gleicher Weise erklärte nach L. J. III. 24. auch der Grenzwächter von J Confucius für eine Glocke, vom Himmel berufen, das Volk zu versammeln u. a. m. Zum Himmel nahm daher Confucius auch seine Zuflucht und seine Berufung, als ihm zum Vorwurf gemacht wurde, daß er die Nam-tsī gesehen (L. J. VI. 26.) und L. J. III. 13. erklärt er ein Vergehen gegen den Himmel geradezu für das größte Vergehen, das es giebt, da der Mensch in einem solchen Falle Niemanden hat, zu dem er beten könnte. Gegen den Himmel hält er selbst die unschuldigste Täuschung für unerlaubt, wie wir L. J. IX. 11 entnehmen: „Der Meister war schwer erkrankt; Tsï-lu veranlaßte die Schüler, (seine) Diener zu sein (ihn zu bedienen). Als die Krankheit nachließ (wörtlich: im Zwischenraume der Krankheit), sprach (Confucius): Es ist wohl lange her, daß Yeu (= Tsī-lu) Betrug übt! Wenn ich keine Diener habe, dabei mache, als ob ich Diener hätte, wen täusche ich? Täusche ich etwa den Himmel? Überdies, ist es für mich nicht besser, als in den Händen meiner Diener zu sterben, in den Händen der zwei drei Kinder (= meiner Schüler) zu sterben? Und weiter, zugegeben, daß (= wenn auch) ich kein großes Begräbnis bekomme, sterbe ich darum auf offener Straße (tao-lu)?"

Das ganze Weltall dachte sich der Chinese von Geistern beseelt, die, selbst unsichtbar, durch ihre Kraft Alles bewirken; daher das Feine (Zarte), nach einem andern Ausspruche Unerforschliche, in den 10 000 Dingen (= in Allem) Geist genannt wird. [1]) Von ihrem Wesen hatte der Chinese keine klare

[1]) Plath: Die Religion und Cultus der alten Chinesen (Abhandlungen der philosoph.-philologischen Classe der k. bayer. Akademie IX. 1. S. 775 ff.

Vorstellung, ja, wir begegnen, doch nur vereinzelt, Aussprüchen, aus denen wir schließen können, daß man sich eigentlich nicht einmal dessen sicher bewußt war, ob es überhaupt einen bestimmten Geist gebe. In ihrer Funktion könnten sie ausübende Organe des himmlischen Geistes genannt werden, gleichzeitig Vermittler zwischen dem Menschen und dem Himmel. Man teilte sie ein in himmlische und irdische; zu beiden, als Naturgeistern, kommt die Kategorie der menschlichen Geister hinzu, dem Glauben an die Fortdauer abgeschiedener Menschenseelen, der zweifelsohne bestand, entsprungen. Alle nehmen Anteil an menschlichen Dingen auf die sie einwirken, weshalb denn auch ihre Gunst durch Opfer gesucht wird, sie angerufen und ihnen alles angezeigt wird. Namentlich gilt dies von der Teilnahme menschlicher Geister an dem Ergehen ihrer Nachkommen, deren Verhältnis zu den Zurückgelassenen man sich ganz besonders nahe vorstellte. Confucius sprach nach L. J. VII. 20. im Ganzen auch von Geistern nicht; dennoch begegnen wir einer Reihe von Aussprüchen, die auf sie Bezug haben.

Über ihr Wesen und ihre Bedeutung lesen wir Č. Y. XVI folgendes: Der Meister sprach: Der menschlichen Geister (kuei) sowie der Naturgeister (šin) Tugend (= Wirksamkeit), dürfte sie nicht vollkommen sein? Wir schauen nach ihnen, doch sehen wir sie nicht, wir horchen ihnen zu, doch hören wir sie nicht. Immembrirt den Dingen können sie von ihnen nicht getrennt werden. Sie veranlassen die (= alle) Menschen unter dem Himmel (= im Reiche) zu fasten und sich zu reinigen und in voller Tracht (= im Opferkleide) Opfer darzubringen (wörtlich: bei Opfern zu assistiren), (von ihnen selbst scheint es dabei), als ob sie, in unzähliger Menge vorhanden, oberhalb derselben (= der Opfernden) schwebten (wörtlich: säßen, wären), als ob sie zu ihrer Rechten und Linken schwebten (wörtlich: säßen, wären). Im Ši-king heißt es: [1])

Der Geister Nahesein (= Herniedersteigen zu den Opfern) indessen
Ist nicht (im Voraus) zu ermessen,
Und um so minder zu vergessen (w.: können sie vernachlässigt werden).

Dieses sich offenbaren des Verborgenen (Feinen, Zarten), dieses Nicht-können-unterdrückt-werden der Wahrheit (Wirklich-

---

[1]) III. 3. 2. 7. (Vers 8—10) Strauß a. a. O. 437.

keit, der Thatsache) ist so!" Damit hängt naturgemäß der Nachdruck zusammen, den Confucius auf das genaue Erfassen der dem Opferceremoniell innewohnenden Bedeutung legte, das freilich dadurch nicht unbedeutend erschwert wird. Wir lesen so L. J. III. 11.: „Jemand fragte nach der Bedeutung des Kaiseropfers (thi, das vom Herrscher dem entferntesten Vorfahren des Gründers der herrschenden Dynastie dargebracht wurde). Der Meister sprach: Ich weiß es nicht. Derjenige, der seine Bedeutung kennen würde, dessen Verhältnis zum Reiche wäre, wie wenn er es auf diesem hier schauen würde; er zeigte (dabei) auf seine Handfläche," so leicht wäre es ihm, das Reich zu verwalten. Aus dieser Auffassung der Geister und Dämonen resultirt gleichzeitig auch die Verehrung, die den Geistern zukommt und welche Confucius L. J. VI. 20. geradezu für einen Teil der Weisheit erklärt: „(Der Schüler) Fan-čhi fragte nach der Weisheit. Der Meister sprach: Erstrebt man des Volkes Recht, ehrt man die Geister und Dämonen, hält sie (jedoch gleichzeitig) ferne, so kann man (oder: dies) wohl weise (Weisheit) genannt werden." L. J. III. 12. stellte daher Confucius für die Opfer den Grundsatz auf: „Opfert man (Jemandem, so geschehe dies sorgfältig), als wenn (derjenige, dem man opfert) zugegen wäre; opfert man den Geistern, (so geschehe dies . . .), als ob die Geister zugegen wären." Von sich selbst „sprach (daselbst) der Meister: Wenn ich nicht dem Opfer beiwohne, (so ist es), als ob ich (gar) nicht opferte." Nach L. J. III. 17. wünschte (der Schüler) Tsï-kung die Abschaffung des bei der (feierlichen) Proklamirung des ersten Neumondtages (zu opfernden) lebendigen Schaafes. Der Meister sprach: Tshi (= Tsï-kung)! du liebst sein (= des Opfers) Schaaf, ich liebe sein Ceremoniell." Wie Confucius derlei Behalten von bloßen Namen ohne gleichzeitiges Befolgen der althergebrachten Bräuche beurteilte, zeigt L. J. VI. 23. Hier erfahren wir von einem alten Trinkgefäße, das ursprünglich eckig war und daher auch „Horngefäß" genannt wurde. Zu Confucius' Zeiten verlor es seine ursprüngliche Form, behielt jedoch seinen Namen. „Der Meister sprach: Horngefäß (= gehörntes, horniges Gefäß) ohne Hörner (Ecken), ein schönes Horngefäß!" Zur Zeit des Confucius war allerdings vieles abgekommen, was einst zum Wesen des Ceremoniells gehörte, worüber Confucius bitter klagt. So heißt es L. J. III. 10 von dem zuvor erwähnten Kaiseropfer, dem Confucius ein so

grosses Gewicht beilegte, ausdrücklich: „Der Meister sprach: Dasjenige, was beim Kaiseropfer auf die erfolgte Libation kommt — ich wünschte nicht, es zu sehen (oder: dem zuzuschauen).“ Wie überall, waren Confucius auch im Geistercultus die alten Kaiser Muster von tief religiöser Gesinnung. L. J. VIII. 21. lesen wir in dieser Hinsicht von dem dritten Kaiser Jü: „Der Meister sprach: Jü dürfte meiner Ansicht nach ohne Lücke (Makel) gewesen sein! Ärmlich trank und ass er, dabei war er höchst pietätsvoll gegen Dämonen und Geister. Sein (gewöhnliches) Kleid war schlecht (wörtlich: schlecht war er in Betreff . . .), doch höchst schön war (seine) Opferschürze und seine Ceremonienmütze. Niedrig war sein Wohnhaus, (dagegen) erschöpfte er seine Kraft an (der Anlage von) Gräben und Kanälen. Jü dürfte meiner Ansicht nach ohne Lücke (Makel) gewesen sein!“ —

Näheres über den Geisterkultus erfahren wir aus Confucius' Gesprächen nicht. Aus L. J. XI. 11. lernen wir im Gegenteil, dass Confucius auch derlei Fragen mied: „Ki-lu (= der Schüler Tsï-lu) fragte nach dem Dienste (= wie zu dienen sei) der Dämonen und Geister. Der Meister sprach: Du vermagst noch nicht den Menschen zu dienen, wie vermöchtest du den (= ihren) Geistern zu dienen? Er wagte nach dem Tode (= den Verstorbenen) zu fragen. (Der Meister) sprach: Du kennst das Leben noch nicht, wie (solltest) du den Tod kennen?“ Nichtsdestoweniger wird Č. Y. XIX. 5. das Vorgehen des Wu-wang und Čeu-kung als Muster zur Befolgung anempfohlen, von denen es heisst, dass sie den Todten ebenso dienten wie den Lebenden, den Fortgegangenen wie den Gegenwärtigen.“ Recht bezeichnend für den Chinesen ist auch L. J. II. 24., wonach der Meister sprach: „Ist es nicht sein (= Jemandes d. h. seines verstorbenen Vorfahren) Mane, und opfert er ihm, so ist es Schmeichelei. Sieht einer das Recht und thut es nicht, so ist es Unmut (Feigheit).“ Vgl. auch L. J. III. 1. u. 2. [1]), wo es Confucius in ähnlicher Weise verurteilt, dass die Ki-Familie in Lu bei ihren Opfern etwas sich anmaßte, was ihr nicht zukam. Die Ceremonien anlangend lesen wir L. J. III. 4. [2]) im allgemeinen die Regel, daß es besser ist, sparsam als verschwenderisch und ausschwei-

[1]) S. S. 21 Anm.

[2]) S. S. 169.

fend zu sein. Nach L. J. IX. 3. „sprach der Meister“ (in dieser Hinsicht): „Hanfmütze ist ceremoniell (d. h. durch das Ceremoniell vorgeschrieben, dem Ceremoniell entsprechend), die jetzt (gebrauchte) ist Seide; es ist (geschieht aus) Sparsamkeit, ich folge (daher) der Menge.“ (Dagegen heißt es in der Fortsetzung dieser Stelle von etwas, was nichts kostet: Sich unterhalb (der Empfangshalle) verbeugen ist ceremoniell, jetzt verbeugt man sich oben: es ist Überschreitung (oder ausschweifend). Wiewohl es gegen die Menge (= den allgemeinen Brauch) ist, ich folge dem „Unterhalb“ (d. h. ich verbeuge mich unten).

L. J. III. 8. kann gewissermaßen als Erklärung davon dienen, da Confucius, der sonst auch auf das Ceremoniell das größte Gewicht legte, dennoch hier den Zweck desselben für das Hauptsächlichste, das Ceremoniell selbst aber für secundär erklärt: „(Der Schüler) Tsï-hia fragte und sprach:

Schelmisch lachend ist sie wie vergnügt!
mit (ihren) schönen Augen — wie kokettiert sie! [1]
das Ungefärbte macht sie wie farbig!

was besagt das? Der Meister sprach: Des Malens Arbeit folgt auf das Ungefärbtsein. (Tsï-hia begriff es sofort richtig, indem er) sprach: Das Ceremoniell folgt nach (ist secundär), nicht wahr? Der Meister sprach: „Der mich aufscheucht (meine Gedanken errät), ist sicher Šang (der Name des Tsï-hia). Mit ihm kann man wohl schon über das Ši-(king) zu sprechen anfangen.“

Aberglaube gehört mit zum Wesen des Chinesen. Auch Confucius war ihm ergeben, wie wir z. B. L. J. IX. 8. [2]) entnehmen können, doch nur insofern es sich hiebei um keinen Mißbrauch handelte. So wendet er sich L. J. V. 17. gegen den Aberglauben des Tseng-wen-čung, eines hohen Beamten in Lu, dessen Weisheit sonst gerühmt wurde, daß er bei seinen Wahrsagungen günstiges Ergebnis künstlich zu erzielen trachtete. Die Stelle lautet: „Der Meister sprach: Tseng-wen-čung, indem er (behufs Wahrsagung) eine Schildkröte hielt, brachte am Thürsims Berge und an den kleinen Säulen unter

---

[1]) Ši-king I. 5. 3. 2. Vers 6–7; der dritte Vers kommt im Ši-king nicht vor.

[2]) S. S. 105.

dem Dache Wasserlinsen (tso) an. Wie stimmt denn das zu seiner Weisheit?"

Aus L. J. XIII. 22. 3. [1]) könnten wir vielleicht schliessen, dass Confucius dem Wahrsagen überhaupt abhold war. Doch scheint dies nur hinsichtlich des Yik-king der Fall gewesen zu sein, dessen man sich in China bekanntlich ebenfalls zum Wahrsagen bediente. Nach Plath sollten vielleicht die schon erwähnten Commentare des Confucius zu Yik-king auch diesem Missbrauche steuern, indem sie auf eine richtigere Benützung desselben hinführen. [2])

---

[1]) S. S. 129.
[2]) Plath, Confucius II. 2. 71 ff.

Schluß.

Bei seinen Lebzeiten hatte Confucius, wie wir seiner Lebensdarstellung entnehmen, nur mit Schwierigkeiten zu kämpfen, ohne irgendwo dauernde Anerkennung zu finden. Während dieser ganzen Zeit waren es nur seine Schüler, die — von wenigen abgesehen — mit aufrichtiger Bewunderung zu der Person ihres geliebten Lehrers emporblickten. Ihre Urteile über den Meister sind zum Teile noch in den Gesprächen (Lün-iü) erhalten und zwar L. J. IX. 10. das Urteil des Lieblingsschülers Yen-yuen, L. J. XIX. 23—25. das Urteil des Schülers Tsï-kung. Sie lauten:

L. J. IX. 10. Yen-yuen seufzte kläglich (dagegen Mandschu: kiyakiyame ferguweme hendume: sprach mit der Zunge schnalzend — als Zeichen des Gefallens — und sie — die Lehre — bewundernd) und sprach: Blicke ich zu ihr (der Lehre) auf, so ist sie immer höher; dringe ich in sie hinein, so ist sie desto fester; betrachte ich sie, wie sie vor mir steht, so steht sie plötzlich hinter mir; der Meister versteht es gut, Schritt für Schritt (stufenweise d. h. methodisch) die Menschen anzutreiben. Er erweitert(e) mich durch (das Studium der) Literatur; er schränkt(e) mich ein (wörtlich: zog mich zusammen) durch (das Studium) der guten Sitte (aber auch: des Ceremoniells). Ich wünsche stehen zu bleiben (aufzuhören) — ich vermag nicht; habe ich meine Fähigkeiten schon erschöpft, so ist es, als ob etwas (Mandschu: iletu = eine Erscheinung) aufrecht (vor mir) stünde. Wiewohl ich wünsche, dem nachzugehen, ich komme schließlich doch nicht dazu (Mandschu: songko baharakô oho = ich fand nicht die Spur)." [1]

---

[1] Vgl. einen ähnlichen Ausspruch, dessen Aufrichtigkeit jedoch Confucius selbst bezweifelte, L. J. VI. 10., wo der Schüler Yen-khieu (= Tsï-yeu) sich entschuldigt, daß er nicht mehr arbeitet. „Yen-khieu sprach:

Handelt es sich hier um den Ausdruck tiefempfundener Bewunderung, die der Schüler Yen-yuen für die Größe der Lehre seines Meisters hatte, so sind die Aussprüche Tsï-kung's wahre Lobgesänge auf den Meister, deren überschwängliche Form wohl nur darin ihre Erklärung findet, daß Tsï-kung hier Confucius gegen die Herabsetzung derjenigen verteidigte, die einzelne Schüler des Meisters, in unserem Falle Tsï-kung selbst, über den Meister setzten. In den zu erwähnenden Aussprüchen werden zwei solche Individuen (darunter ein Schüler des Confucius) ausdrücklich genannt.

L. J. XIX. 23. „(Der Familie) Šuk-sün (Haupt) Wu-šuk sprach in einer Unterredung mit den Großwürdenträgern am Hofe: Tsï-kung ist weiser als Čung-ni (Confucius). Tsï-fuk-king-pek (ein Beamter aus Lu) benachrichtigte Tsï-kung davon. Tsï-kung sprach: Vergleichen wir das (= stellen wir den Vergleich) mit einer Hausmauer (an). Tshi's (der Name Tsï-kung's, also = meine) Mauer reicht bis zur Schulter; blickst du hinüber, so siehst du das Gute des Hauses und der Familie (= alles Gute im Hause). Des Meisters Mauer (dagegen) ist mehrere Faden (à = 8 Ellen) hoch; erreichst du nicht ihre Thür, um einzutreten, so siehst du des Ahnentempels Schönheit sowie der hundert Beamten Reichtum (Mandschu: yangsangga be = Kostbarkeiten) nicht. Doch derjenigen, die ihre Thür erreichen, sind meines Erachtens (nur) wenige. Des Herrn (fu-tsï, hier Wu-šuk gemeint) Worte waren auch nicht in der Ordnung (richtig), nicht wahr?“

L. J. XIX. 24: „(Der Familie) Šuk-sün (Haupt) Wu-šuk setzte Čung-ni herab. Tsï-kung sprach: Damit ist sicher nichts zu machen (anzufangen = das geht nicht; Mandschu: uttu ume = nicht so!). Čung-ni kann gewiß nicht herabgesetzt werden. Anderer Menschen Weisheit ist Hügel oder Erdhaufen und kann noch überstiegen (oder übertragen: übertroffen) werden. Čung-ni ist Sonne und Mond und (als solcher) nicht zu über-

---

Es ist nicht Unlust an des Meisters Wege (Lehre), doch reichen die Kräfte nicht hin. Der Meister sprach: Diejenigen, deren Kräfte nicht hinreichen, bleiben auf dem halben Wege stehen; jetzt hast du die Linie gezogen (= du hast selbst dich eingeschränkt; Mandschu übersetzt zu wörtlich: si te jijufi ilinjahabi = du hast jetzt zu schreiben aufgehört, wonach das chinesische: kim žu hoa = jetzt schreibst, zeichnest du zu übersetzen wäre).

steigen (wörtlich: und erreicht es nicht, überstiegen zu werden). Wenn der Mensch (= Jemand) es auch wünschte, sich von ihnen zu trennen, was für einen Schaden fügt er denn der Sonne und dem Monde zu? Er zeigt (läßt sehen) vielmehr, daß er es nicht versteht, sich zu bemessen (beurteilen, oder: daß er seine Fassungskraft, seine Fähigkeiten, sein Vermögen nicht kennt)."

L. J. XIX. 25. beweist, daß es ausnahmsweise auch unter den Schülern des Confucius solche gegeben hat, die die übliche Bewunderung ihres Meisters nicht teilten. Es heißt hier: (Der Schüler) Čhin-tsï-khin redete Tsï-kung an und sprach: Der Herr (= du) ist sicher (zu) ehrerbietig (gegen den Meister). Ist denn Čung-ni etwa weiser als der Herr (= du)? Tsï-kung sprach: Ein Edler (hier wohl ganz allgemein, fast im Sinne von man) wird auf ein Wort hin für weise gehalten, (aber auch) auf ein Wort hin wird er für unweise gehalten. Die Worte können (dürfen) nicht unvorsichtig sein (= man kann in seinen Worten nie genug aufmerksam sein). Der Meister kann ebenso nicht erreicht werden (wörtlich: des Meisters Nicht-können-erreicht-werden ist) wie der Himmel auf Leitern nicht erstiegen werden kann (wörtlich: wie des Himmels Nicht-können . . . .). Erlangte (bekäme) der Meister ein Land oder eine Familie, von denen es hieße: richte sie auf, so würden sie aufgerichtet (oder: stünden sie aufrecht); leitete er sie, so gingen sie; verschaffte er ihnen Ruhe, so kämen sie; regte er sie an, so würden sie in Harmonie leben; bei seinen Lebzeiten wäre er angesehen, bei seinem Tode würde er betrauert. Wie verhält es sich also mit seinem Können-erreicht-werden? (= wie sollte er erreicht werden können)?" [1])

Das Urteil der späteren Anhänger des Confucius enthält Č. Y., XXX—XXXII, das den Meister als das Ideal eines vollkommenen Menschen aufstellt, der mit dem Himmel und der Erde eine Dreiheit bildet.

---

[1]) Andere Urteile der Schüler über Confucius führt Meng-tsï an. Der Schüler Tsai-ngo erklärt ihn für weiser als (die Kaiser) Yao und Šün; Tsï-kung sagt unter Anderem, daß, seit das Volk entstand, es noch keinen solchen Meister gab; Yeu-žok war Confucius unter den Menschen, was Ki-lin unter dem Wilde, Fung-hoang (Foenix) unter den Vögeln, Thai-šan (S. S. 22 Anm.) unter den Bergen, Hoang-ho und das Meer unter den Gewässern. Auch nach ihm gab es nie einen so Vollkommenen wie Confucius. (Meng-tsï II. 1. 2. 26.) Ebenso urteilt auch Meng-tsï selbst. (II. 1. 2. 23., II. 1. 2. 40.)

Confucius wird hier mit Himmel und Erde verglichen, was ihre erhaltende Thätigkeit anlangt, mit den vier Jahreszeiten, wie sie einander abwechseln, mit Sonne und Mond, wie sie abwechselnd scheinen. Nur er ist der vollendete Weise unter dem Himmel, begabt mit allen Eigenschaften, die ein Weiser braucht und die einzeln aufgezählt werden. Er umfaßt alles wie der Himmel, ist tief und rege wie das Wasser; die ihn sehen, verehren ihn, die ihn hören, glauben ihm, seine Handlungen finden Beifall unter den Menschen. Sein Ruf ist über das ganze Reich, sogar bei den Barbarenstämmen, verbreitet, und alles überall auf Erden, wo nur die Sonne und der Mond scheinen, oder wo Frost und Tau fällt, was Blut und Atem hat, ehrt und liebt ihn aufrichtig. Von höchster Aufrichtigkeit, ist nur er imstande, des Reiches große Ordnung gut zu besorgen, des Reiches Grundlage festzustellen, des Himmels und der Erde Verwandeln und Ernähren (der Dinge) zu erkennen. Kann ein Solcher etwas haben, woran er sich anlehnt? Nur ein ihm Ähnlicher vermag ihn zu begreifen! —

Diese und ähnliche Ansichten blieben wohl für lange Zeit [1]) auf Confucius' Schüler und Anhänger beschränkt, welche die sogenannte Literatenschule žu-kiao [2]) bildeten. So trocken auch diese Schule im Ganzen war, so lebensfähig zeigte sie sich in der Folge in den, in erster Reihe gegen sie gerichteten, tyrannischen Massregeln des Ši-hoang-ti, die sich in der Folge auch von an-

[1]) Aus dem Umstande, daß „for at least two hundred and fifty years after his (Confucius') death no particular honour is recorded as having been paid to the memory of the sage" schließt H. J. Allen in seinem Aufsatze: Is Confucius a myth?, daß Confucius eigentlich nie existirte; es soll nur Eifersucht gewesen sein, die die Gelehrten der Han-Dynastie veranlaßte, dem von Indien aus eindringenden Buddhismus die Lehre eines einheimischen Weisen entgegenzustellen, der zu diesem Zwecke erfunden wurde. Seine Person und seine Lehre sowie die sie tradirenden Bücher hält er für eine Nachbildung des nach einer Version ebenfalls im J. 551 v. Chr. geborenen Buddha; den Namen dessen Vaters Sakyamuni will er in dem Namen von Confucius' Vater Šu-liang-hi wiederfinden, dessen chinesische Charaktere nach ihm mit geringer Modifikation Šu-tan-ho gelesen werden können u. s. w. So neu die Theorie des H. Allen ist, so vereinzelt steht sie da und verdient kaum widerlegt zu werden.

[2]) Meng-tsï's Memoiren, als des orthodoxesten Anhängers der Schule des Confucius, bilden das vierte klassische Buch im Ssï-šu. Fünf selbständigere Denker dieser Schule wurden in die Reihe der „Zehn Philosophen" (Šip-tsï) aufgenommen, nämlich: Kuan-tsï (ein Zeitgenosse des Confucius?), Sün-tsï (4—3. Jahrh.), Hoei-nam-tsï (2. Jahrh.), Yang-tsï und Wang-thung (1. Jahrh. v. Chr.).

deren, sei es dem Taoismus oder dem Buddhismus ergebenen, Herrschern wiederholen. Selbst Meinungsverschiedenheiten, die mit der Zeit in der Schule eintraten, wie schon Meng-tsï darüber klagt, schwächten die Schule nicht, da die streng orthodoxe Richtung mit ihrem Hauptvertreter Meng-tsï, der als Mond der Sonne Confucius beigesellt wurde, immer die Oberhand behielt. Wenn es sich schon bei den Verfolgungen des Si-hoang-ti herausstellte, daß, wie schon gesagt wurde, „das dumme Literatenvolk“ inzwischen zu einer Macht im Staate herangewachsen war, gegen die selbst die strengsten Maßregeln, die es auf eine durchgreifende Vernichtung der Literatur und der Schule des Confucius abgesehen hatten (Bücher wurden verbrannt, im J. 212 v. Chr. 460 Confucianer lebendig begraben u. a. m.), machtlos sich erwiesen, so wuchs diese Macht später, als nicht nur der Druck nachließ, sondern im Gegenteil die Herrscher selbst an die Spitze der Verehrer des Confucius und seiner Lehre sich stellten, zu der ersten Macht im Staate heran. Confucius war damals schon mehr als „der erste Heilige im Kalender seiner Schule, des Žu-kiao“, er war der erste und größte Chinese aller Zeiten und als solcher Gegenstand aufrichtiger Bewunderung und Verehrung für Jedermann. Er selbst wurde ein Abgott des chinesischen Volkes — doch nicht im religiösen Sinne des Wortes, wie es schon einige Missionäre richtig erkannt haben —, seine Aussprüche dessen Bibel, sein Name Khieu dem Namen Jehôvâ bei den Hebräern gleich hochgehalten. Ihn auszusprechen oder zu schreiben gilt für Entehrung desselben. Wo der Name in einer Schrift vorkommt, liest man ihn Mao (anstatt Khieu), ebenso wie die Hebräer den Namen Jehôvâ als Adonai aussprachen; wo er in seiner ursprünglichen Bedeutung als Hügel erscheint, wird das chinesische Zeichen ein wenig abgeändert, damit es nicht dem Namen für Confucius gleichkäme. Sogar in den Wörterbüchern begegnen wir an der Stelle, wo dieser Name stehen sollte, der Bemerkung: „Der Name des heiligsten Lehrers des Altertums wurde ehrfurchtsvoll gemieden,“ wiewohl andere, wie z. B. das große Wörterbuch des Kaisers Khang-hi, ihn ohne weiteres anführen [1]). Heutzutage ist Confucianismus die chinesische Staatsreligion und beherrscht, seitČu-hi († 1200) auf

[1]) Morrison, Chinese dictionary I. 21.

Grundlage der kanonischen Bücher sowie der Lehre des Confucius (— deren Grundschriften er bekanntlich kommentirte —) eine eigene chinesische Philosophie begründete, auch diese. Denn die Chinesen rühmen ihm als sein größtes Verdienst nach, daß er die Kenntnis der seit Meng-tsï verloren gegangenen Wahrheiten wieder auffrischte.

In Europa fand Confucius die verschiedenste Beurteilung, die zum Teile geradezu an Verurteilung grenzt. Von Missionären nach Europa gebracht, war seine Lehre lange Zeit hindurch namentlich bei französischen Philosophen beliebt, die neben anderem auch auf sie ihre Theorie stützen wollten, daß die größten Wahrheiten immer ihre besten Interpreten eben unter den Heiden gefunden haben. In dieser Hinsicht erklärten sie Confucius für einen der erhabensten Lehrer der Wahrheit unter den Menschen. Namentlich war auch Voltaire, ein Bewunderer von China überhaupt, für Confucius begeistert, seine Person wie seine Lehre [1]. Es gab freilich wieder andere, die in der Lehre des Confucius, dessen einzelne Grundsätze doch bekanntlich mit den Aussprüchen des Sokrates, eines jüngeren Zeitgenossen des Confucius, ja sogar auch mit der Lehre Christi, zum Teile fast wörtlich, übereinstimmen, nichts weiter erblickten als einige Bemerkungen aus dem Gebiete der Sittenlehre, die nichts aufweisen, was über die Fassungskraft eines gewöhnlichen Menschen, der nur ein wenig gesunden Verstand hat, gehen würde [2].

Die neuere Zeit hat wohl manche unrichtige Ansicht über China auf das richtige Maß zurückgeführt; aber selbst hier begegnen wir Urteilen, die von „dürren Gemeinplätzen" sprechen, denen Confucius die hohe Achtung verdankt, die er in China seit Jahrtausenden, bei Hoch und Niedrig, genießt." [3]) Dagegen lautet das Urtheil eines anderen, ebenfalls gründlichen Kenners des Confucius, der übrigens durchaus nicht zu den Bewunderern seiner Lehre gehört, an der er von seinem Standpunkte aus vieles auszusetzen findet, dahin, „daß jeder Leser einstimmen wird, daß die Stellung des Confucius als

[1]) Vgl. sein Dictionnaire philosophique, Paris 1816, IV. 255 u. a.

[2]) Philosoph. Lexicon der Religion von H. Ronnotte, Augsburg 1775, I, 143.

[3]) Douglas-Henkel: Chinesische Sprache und Litteratur, Jena 1877, S. 62. Vgl. auch das abfällige Urteil Legge's in der 1. Ausgabe von Chinese classics, I. S. 113.

moralischer Lehrer eine hohe ist". [1]) Und diese und andere Urteile, die noch erwähnt werden könnten, behaupten sämtlich, Confucius volle Gerechtigkeit widerfahren lassen zu wollen.

So wenig man den einzelnen Urteilen von unserem europäischen Standpunkte aus alle Berechtigung absprechen kann, so richtig namentlich Douglas' Urteil ist „von dem schädlichen Einfluß des Confucius auf den Nationalgeist der Chinesen", wonach es in erster Reihe Confucius ist, „der den Nationalgeist geradezu in Bande schlug und wenn nicht den größten, sicherlich einen großen Anteil an der Schuld trägt, wenn die Chinesen seitdem auf denselben Pfaden starrer Unabänderlichkeit und feindlich abstoßenden Verhaltens gegen alle von außenher kommende Geisteskultur fortgewandelt sind; der die Chinesen durch seine Lehre und sein Beispiel im Banne des traurigsten Formalismus festhielt, unter dessen Last alle Individualität erdrückt und die freien Regungen der Seele im Keime erstickt werden; der in seiner blinden Verehrung für die Überlieferungen der Vorzeit allzuweit ging, indem er keine wesentliche Neugestaltung wagte und alles Überkommene mit dem Scheine der Heiligkeit umgab" u. s. w. [2]), so unberechtigt erscheinen diese Urteile vom Standpunkte des Chinesen aus, der bekanntlich dem unsrigen diametral entgegengesetzt ist, bei Confucius jedoch einzig maßgebend erscheint. Denn Confucius selbst war ein Chinese und bestimmte seine Lehre auch nur für Chinesen, namentlich die seiner Zeit. Wenn nun der Wert einer Lehre nach den Erfolgen bemessen wird, so dürfte gewiß kein Zweifel an der Brauchbarkeit einer Lehre aufkommen, auf deren Grundlage die älteste und größte Nation der Welt, der vierte Teil der gesamten Menschheit, mehr als 2000 Jahre lang in religiöser, sozialer und politischer Hinsicht sich entwickelte und derselben ihre ganze Kultur verdankt, die trotz aller Mängel doch nur zu den hervorragendsten Leistungen der Menschheit gerechnet werden muß und den Kulturen der berühmtesten Völker der Welt, der Inder und der Araber, der Griechen und der Römer, an die Seite gestellt zu werden verdient. Der Mann aber, der der Urheber von dieser Lehre ist und zu dem alle Chinesen, als ihrem ersten Stammesgenossen, mit Ehr-

---

[1]) Faber, Lehrbegriff des Confucius 66.

[2]) Douglas a. a. O. 64 ff.

furcht und Bewunderung emporblicken, verdient entschieden zu den verdientesten Männern der Welt gerechnet zu werden. Wir schließen uns hierin vollkommen dem Urteile an, das Legge in seiner neuen Ausgabe der: Chinese classics I. S. 111 über Confucius fällt und welches lautet: Je mehr ich seinen Charakter sowie seine Anschauungen studierte, desto höher lernte ich ihn schätzen. Er war ein sehr großer Mann und sein Einfluß im Ganzen eine große Wohlthat für die Chinesen, indeß seine Lehre auch uns, die wir der Schule Christi angehören, wichtige Lehren eingibt.“

I.

Verzeichnis der in Übersetzung mitgeteilten Stellen des Lün-iü, Ta-hiok und Čung-yung.

1. **Lün-iü** (L. J., Gespräche), vgl. S. 5 f. Anm.

I. 1 S. 148 Anm., 183.
2 S. 172.
3 S. 147, 177.
5 S. 194.
6 S. 124.
8 1. S. 143; 2—4 S. 131. Vgl. S. 180.
10 S. 99 Anm.
11 S. 158.
14 S. 124, 145.
15 1. S. 143.
16 S. 101, 148.

II. 1 S. 191.
2 S. 93.
3 S. 191.
4 S. 11.
5 S. 159.
6 S. 165.
7 S. 163.
8 S. 163.
10 S. 186.
11 S. 101.
12 S. 89.
13 S. 146.
14 S. 140.
15 S. 124.
16 S. 90.
17 S. 127.
18 S. 126.
19 S. 195. Vgl. 205.
20 S. 195.
21 S. 164.
22 S. 176.
23 S. 98.
24 S. 225. Vgl. S. 140.

III. 1 S. 21 Anm. Vgl. 225.
2 S. 21 Anm. Vgl. 225.
3 S. 184.
4 S. 169. Vgl. S. 225.
5 S. 80.
6 S. 22 Anm.
7 S. 146.
8 S. 226.
9 S. 98.
10 S. 224.
11 S. 224.
12 S. 224.
13 S. 37 Anm. Vgl. 218 Anm. u. 222.
14 S. 100.
15 S. 18. Vgl. 8.
17 S. 224.
18 S. 212.
19 S. 35, 212.
20 S. 93.
21 S. 217 Anm.
23 S. 108.
24 S. 36. Vgl. 222.
25 S. 24.
26 S. 195.

IV. 1 S. 184.
2 S. 133.
3 S. 184.
4 S. 133.
5 1. S. 221; 2. S. 133; 3. S. 137.
6 1. S. 86; 2. S. 87.
7 S. 186.
8 S. 128.
9 S. 214.
10 S. 140.
11 S. 140.
12 S. 140. Vgl. 215.
13 S. 195.
14 S. 208.
15 S. 108.
16 S. 140. Vgl. 215.
17 S. 186.
18 S. 165.
19 S. 164.
20 S. 159 Anm.
21 S. 165.
22 S. 145.
23 S. 125.
24 S. 145.
25 S. 133.

V. 1 1. S. 13; 2. S. 9 Anm. Vgl. 207.
2 S. 183.
3 S. 89.
4 S. 177.
5 S. 208.
6 S. 105.
7 S. 135.
9 S. 178.
10 S. 87.
12 S. 107.
14 S. 37 Anm.
15 S. 149.
16 S. 23.
17 S. 226.
18 1. S. 136; 2. daselbst.
19 S. 139.
20 S. 207.
21 S. 55.
22 S. 54 Anm.
23 S. 138.
24 S. 178.
25 S. 176 f.
26 S. 87.
27 S. 100.

VI. 1 S. 194.
2 S. 219.
3 S. 137.
4 S. 218 Anm.
5 S. 87.
6 S. 215.
7 S. 164.
8 S. 219.
9 S. 143.
10 S. 228 Anm.
11 S. 126.
12 S. 204.
14 S. 37 Anm.
15 S. 85.
16 S. 122.
17 S. 177.
18 S. 127.
19 S. 85.
20 1. S. 141; 224.
21 S. 130.
22 S. 103.
23 S. 224.
24 S. 138.
25 S. 122.
26 S. 41. Vgl. 222.
27 S. 128 Anm.
28 1. S. 120; 2. S. 124; 3. S. 186.

VII. 1 S. 97.
2 S. 102.
3 S. 107.
4 S. 77 Anm.

6 S. 137.
7 S. 14. Vgl. S. 75.
8 S. 14.
9 S. 78 Anm.
10 1. S. 208, 2. S. 139.
11 S. 75 Anm. Vgl. 221.
12 S. 75 Anm.
13 S. 24.
14 S. 53.
15 S. 75 Anm. Vgl. 224.
16 S. 96.
17 S. 91.
18 S. 46.
19 S. 100.
20 S. 107. Vgl. 223.
21 S. 183.
22 S. 42. Vgl. 222.
23 S. 101 Anm.
24 S. 108.
25 S. 121, 129.
26 S. 77 Anm.
27 S. 100.
28 S. 15.
29 S. 87.
30 S. 156.
31 S. 78 Anm.
32 S. 100, 121.
33 S. 102.
34 S. 220.
35 S. 141.
36 S. 143.
37 S. 77 Anm.

VIII. 1 S. 54 Anm.
2 1. S. 123, 142 Anm.; 2. S. 147.
8 S. 91.
9 S. 188.
10 S. 142 Anm.
11 S. 196.
12 S. 126.
13 S. 206.
15 S. 96.
16 S. 89.
17 S. 125.
18 S. 191.
19 S. 120. Vgl. 218.
20 S. 209. Vgl. 157.
21 S. 225.

IX. 1 S. 107. Vgl. 219.
2 S. 102.
3 S. 226.
4 S. 140.
5 S. 39.
6 S. 12.
7 S. 100 Anm.
8 S. 105. Vgl. 226.
9 S. 78 Anm.
10 S. 228.
11 S. 222.
12 S. 104.
13 S. 105.
14 S. 17 Anm.
15 S. 174.
16 S. 104.
17 S. 41.
18 S. 125.
19 S. 126.
20 S. 125.
21 S. 106.
22 S. 175.
23 S. 186.
24 S. 180 Anm.
25 S. 189.
27 S 182.
28 S. 142 Anm., 140.
29 S. 186.

X. 1—17 S. 72 78.

XI. 1 S. 95
2 1. S. 59.
4 S. 159.
5 S. 145, 9.
6 S. 219 Anm.
7 S. 13.
8 S. 58, 219.
9 S. 58.
10 S. 171.
11 S. 225.
15 S. 85.
16 S. 22 Anm., 138.
17 S. 89.
18 S. 220.
20 S. 147.
21 S. 167.
22 S. 39.
23 S. 203.
24 S. 91.
25 S. 170 f. 1. 2. im Text. das Übrige in Anm.

XII. 1 S. 133.
2 S. 134.
3 S. 134.
4 S. 122.
5 S. 42. Vgl. 220.
6 S. 142 Anm.
7 S. 198.
9 S. 197.
10 S. 220.
11 S. 25. Vgl. 202, 211.
13 S. 30, 146.
14 S. 195.
15 S. 122.
16 S. 147.
17 S. 188.
18 S. 190.
19 S. 189.
20 S. 210.
21 S. 166.
22 S. 215.
23 S. 182.

XIII. 1 S. 190.
2 S. 205.
3 S. 54.
4 S. 189.
5 S. 208.
6 S. 189.
7 S. 52.
8 vgl. S. 197.
9 S. 36.
10 S. 45.
11 S. 190.
12 S. 190.
13 S. 188.
14 S. 57.
15 S. 34. Vgl. 202.
16 S. 46.
17 S. 215.
18 S. 46.
19 S. 135, 179.
20 S. 210.
21 S. 84.
22 S. 129. Vgl. 227.
23 S. 146 Anm.
24 S. 185.
25 S. 144.
26 S. 143.
27 S. 178.
28 S. 181.
29 S 199.
30 S. 199.

XIV. 1 S. 104. Vgl. 206.
2 S. 136.
3 S. 214.
4 S. 202.
5 S. 139.
7 S. 133.
8 S. 203.
9 S. 209.
10 S. 52.
11 S. 143.
12 S. 208.
13 S. 211.
14 S. 144.
15 S. 204.
16 S. 188.
17 S. 213.
18 S. 213.
19 S. 206.
20 S. 36.
21 S. 145.
22 S. 57.
23 S. 203.
25 S. 126.
26 S. 40.
29 S. 145.
30 S. 142, 139.
31 S. 89.
32 S. 148.
33 S. 181.
34 S. 207 Anm.
35 S. 129.
36 S. 191 Anm.
37 S. 221. Vgl. 79.
38 S. 221.
39 S. 82.
40 S. 82.

41 S. 82.
42 S. 98.
43 S. 224.
44 S. 129.
45 S. 122.
46 S. 171 f.
47 S. 125.

XV. 1 1 S. 45 2. S. 49.
2 S. 111 Anm.
3 S. 128.
4 S. 212.
5 S. 179.
6 S. 41.
7 S. 128.
8 S. 215.
9 S. 185.
10 S. 24.
11 S. 195.
12 S. 21.
13 S. 215.
14 S. 151.
15 S. 126.
16 S. 147.
17 S. 141.
18 S. 145.
19 S. 149.
20 S. 151.
21 S. 146.
22 S. 152.
23 S. 180.
24 S. 157.
25 S. 88.
26 S. 128. 146.
27 S. 185.
29 S. 151.
30 S. 124.
31 S. 128.
32 S. 185.
33 S. 187.
34 S. 86.
35 S. 127.
36 S. 129.
37 S. 214.
38 S. 119.
40 S. 145.
41 S. 78 Anm.

XVI. S. 191 f. Vgl. 203 f. 216.

2 S. 195.
3 S. 27.
4 S. 175.
5 S. 185.
7 S. 181.
8 S. 146. Vgl. 219.
9 S. 119.
10 S. 144.
11 S. 84.
12 S. 21 u. 25.
13 S. 92 vgl. S. 15.

XVI. 1 S. 27 f.
2 S. 119.
3 S. 119.
4 S. 198 Anm.
5 S. 28.
6 S. 125.
7 S. 45.
8 S. 128.
9 S. 62.
10 S. 92. Vgl. S. 13.
12 S. 122.
13 S. 85.
14 S. 142 Anm.
15 S. 215.
16 S. 88.
17 S. 146 Anm.
18 S. 74 Anm.
19 S. 27.
20 S. 28 Anm.
21 S. 168.
22 S. 35 Anm.
23 S. 74.
24 S. 142.
25 S. 155.
26 S. 175 Anm.

XVIII. 1 S. 6.
2 S. 27.
3 S. 26.
4 S. 35.
5 S. 37.
6 S. 47.
7 S. 48.
8 S. 74 Anm.
11 S. 219.

XIX. 4 S. 168.
17 S. 167.

18 S. 159.
20 S. 5.
22 S. 99.
23 S. 229.
24 S. 229.
25 S. 231.

XX. 1 S. 200—202.
2 S. 199 f.
3 S. 128. Vgl. 219.

2. Ta-hiok (Große Lehre) vgl. S. 119.

Cap. X. S. 108. vgl. S. 185.

3. Tschung-yung (C. Y. Unwandelbarkeit der Mitte) s. S. 111 f.

C. Y. II. S. 128.
III. S. 125.
IV. S. 84.
V. S. 84.
VI. S. 157.
VII. S. 130.
VIII. S. 131.
IX. S. 84.
X. S. 130.
XI. 1. S. 103.
2. S. 85.
3. S. 142 Anm.
XIII. 1—4 S. 149. Vgl. S. 121.
XIV. 5. S. 131.
XV. S. 173.
XVI. S. 228.
XVII. S. 160. Vgl. 120.
XVIII. S. 160 f. Vgl. 220.
XIX. S. 162 f. Vgl. 159 Anm., 217, 225.
XX. S. 112 ff. Vgl. 80. 154 Anm.
XXVIII. 5. S. 99 Anm.
XXIX. 2. S. 96.
XXX. 1. S. 97. Vgl. 230.
XXXI. u. XXXII vgl. 231.
XXXIII. 6. S. 218.

II.

Namen-Verzeichnis.

Mit * sind Confucius' Schüler bezeichnet.

Adonai 232.
Allen 231 Anm.
Amiot 38 Anm.
Bibel 232.
Buddha 9 Anm.
Buddhismus 9 Anm., 232.
Christus 233.
Confucius (fast auf jeder Seite) s. 8.
Čang, Opferceremonie im Ahnenkultus, 163.
Čang-hoang aus Čeu 70.
Čao, Staat, 46.
Čao, Fürst, = Čao-kung 27 Anm., 156, 157.
Čao, Prinz aus Sung, 37, 41.
Čao, Familie in Tsin, 208.
Čao-kien-tsï, Minister in Tsin, 45.
Čao-kung, Fürst von Lu (541—509), 12, 14, 18, 22, 26, 27, 30, 156.
Čao-wang von Tshu (515—488), 49, 50, 51, 52.
Čeu, Reich, 18, 19, 21, 25, 70, 93, 112.
Čeu, Dynastie (1122—255 v. Chr.), 1, 2, 5, 6, 10, 24, 25, 29, 35. 51, 54, 62, 65, 69, 80. 98, 99, 100, 157, 161, 20', 209, 210, 217 Anm.
Čeu-kung, Wu-wang's Bruder, 6, 18, 21, 62, 65, 81, 161, 162, 196, 225.
Čeu-kung = Čao-kung von Lu 22 Anm., 138, 156.
Čeu-nam (= Ši-king 1. 1.) 93,
Čeu-yim, Geschichtsschreiber, 192.
*Čhai = Tsï-kao 89.
*Čhang = Šin-čhang 87.
Čhang-čhing, Distrikt, 82.
Čhang-hung aus Čeu, Confucius' Lehrer der Musik, 18.
Čhang-tsu, ein Weiser aus Tshu, 47.
*Čhik = Kung-sï = Tsï-hoa 136 138 167. 170, 171 Anm.
Čhin, Staat, 38, 39, 42, 43, 46, 49, 55, 56, 59, 156.
Čhin-čeu in Honan 38.
Čhin-čing(-tsï), Minister in Tshi, 57, 58.
Čhing, Fürst von Lu († 572), 27.
Čhin-heng = Čhin-čing-tsï 57.
*Čhin-khang = Tsï-čhin 92.
Čhing-thang, Stifter der 2. Dynastie (1766—1753), 4, 71, 201.
*Čhin-tsï-khin 230.
Čhin-wen-tsï, Beamter in Tshi, 136.
Čhün-tshieu, Chronik des Staates Lu, 3, 60, 79, 81, 91, 178.
Čhut-kung, Prinz, 52, 53, 54.
Čik, Musikmeister, 96.
Či-nam, Departement, 82.
Čing, Musik, 24, 74.
Čing, Staat, 38, 43, 70, 71, 149, 209.
Čing-khao-fu, Vorfahre des Confucius, 7.
Čing-tsai, Mutter des Confucius, 8, 9, 10.
Čing-tsï, Beamter in Čhin, 43.
Čing-wang, Sohn Wu-wang's (1115—1078), 6, 18.
Čuan-kung, Fürst von Tshi (553–547), 136.
Čuang-tsï, Familienhaupt in Lu, 159, 160, 211.
Ču-čang, ein „verborgener" Weiser, 54.
Čuen, Familienbeamter in Weï, 206.
Čuen-yu, Gebiet, 192, 193, 204.
Ču-hi, Philosoph, 109. 127, 232.
Ču-hia = China 80.
*Čung-kung 134, 177, 194, 205, 218 Anm.
Čung-meu, Stadt in Tsin, 45.
Čung-ni = Confucius 11, 97, 99, 128, 229, 230.
Čung-šuk-iü, Beamter in Wei, 37.
Čung-tuk, Beamter unter Čeu, 209.
Čung-wut, Beamter unter Čeu, 209.
*Čung-yeu = Tsï-lu, 47, 203, 215.
Čung-yung, klassisches Buch, 5, 67, 111.
Douglas 234.
Douglas-Henkel 233 Anm.
Faber 85 Anm., 88 Anm., 127 Anm., 133 Anm., 146 Anm., 151, 152, 234.
*Fan-čhi 135, 141, 159, 166, 179, 189, 215, 216, 224.
Fang, Stadt, 8, 16, 204.

Fang-šu, Confucius' Vorfahre, 7, 8.
Fo-fu-ho, Confucius' Vorfahre, 7.
Fo-hi s. Fuk-hi.
Fuk-hi, Kaiser (2852—2738), 105.
Fung(-hoang), Foenix, 51, 105, 230 Anm.
Gabelentz 162 Anm.
Gabelentz 39, 47, 85, 106 (sämtlich in Anm.).
Han, Dynastie (206 vor — 263 nach Chr.), 6, 65, 66, 68.
Hebraeer 232.
Hek ti, der schwarze Kaiser, 10.
Heu, Stadt, 34.
Hi, Vater des Confucius = Šu-liang-hi, 151 Anm.
Hia, Dynastie (2205—1766) 24, 62, 97, 98, 99, 217 Anm.
Hiang-šang-ping, Geburtsort des Confucius, 8.
Hiang-tho, Lehrer des Confucius, 11.
Hiao-king, Buch der Pietät, 158 Anm.
*Hien = Tsï-ssï 104.
Hien-kung von Čhing (513 v. Chr.) 149.
Hi-kung, Fürst von Lu (504—496), 46.
Hoang-ho, Fluß, 46, 71, 105, 230 Anm.
Hoang-ti, Kaiser (2698—2597), 4, 71, 94.
Hoan-thui, Beamter in Sung, 42, 71, 222.
*Hoei = Yen-hoei = Yen-yuen 39, 87, 125, 126, 131, 133, 134, 143, 171, 220.
Hoei-nam-tsï, Philosoph, 231 Anm.
Ho-ki, Sohn des Meng-hi-tsï, 17, 135, 159 Anm.
Honan 46.
Huan-kung, Fürst von Lu (710—693), 21, 27.
Huan-kung, Fürst von Tshi (685—643), 52, 188, 212, 213.
Huan-tsï, Haupt der Familie Ki in Lu, s. Ki-huan-tsï.
Hua-tuk, Premier-Minister in Sung, 7.
Hu-hiang, Ort, 15.
Hu-pei, Provinz, 46.
J s. J-tik 80, 135, 180.
Jehôvâ 232.
J-(fung), Stadt, 36, 222.
J-i, Confucius' Vorfahre, 7.
J-Tik, Barbarenstämme, 80, 135, 180.
Jü, Kaiser (2205—2198), 71, 81, 191, 201, 225.
*Jü = Tsai-ngo 168, 178, 179.
J-yik, ein chin. Weiser, 54.
J-yin, Čhing-thang's Minister, 216.
Kao, Familie in Tshi, 22.
Kao-tsung = Wu-ting, Fürst, 214.
Kao-yao, Šün's Minister, 71, 216.
Keu-fu, Stadt, 215.
Khai-fung, Stadt, 38; Departement 98.
Khang-hi, Kaiser (1661—1722), 66, 67, 69, 232.
Khi, Staat, 6, 98, 99.
Khi, Berg, 105.
Khi, Pferd, 129.
Khieu, Milchname des Confucius, 10, 46, 48, 76, 100, 101, 150, 157, 178, 193, 207 Anm., 220, 232.
*Khieu = Yen-yeu 22, 135, 136, 138, 167, 170; 171 Anm., 192, 193; = Yen-Khieu 203; = Yen-tsï 203; = Tsï-yeu 215.
Khuai-wei, Prinz von Wei, 52.
Khuang, Stadt, 38, 39, 42.
Khung, Familie des Confucius, 5, 6, 7, 8.
Khung-fu-kia, Begründer der Familie Khung, 7.
Khung-fu-kia, Nachkomme des Confucius, 67.
Khung-fu-tsï = Confucius 8.
Khung-khieu = Confucius 47.
*Khung-ki = Tsï-ssï 112.
Khung-ši = Confucius 38, 83.
Khung(-šuk)-wen-tsï = Čung-šuk-iü 37, 144.
Khung-teng, Bruder des Khung-fu-kia 2., 67.
Khung-tsï = Confucius 7, 8 Anm., 21 Anm., 25, 26, 27, 28, 32, 34, 35, 37, 40, 45, 46, 47, 51, 57, 58, 66, 72, 84, 102, 119, 131, 135, 145, 156, 164, 178, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 199, 207 Anm., 209, 212, 219.
Khung-wen-tsï = Khung-šuk-wen-tsï 37.
Ki, Familie in Lu, 14, 21, 26, 28, 29, 31, 34, 55, 57, 91, 157, 164, 188, 192, 193 Anm., 197 Anm., 204, 205, 221, 225.
Kia-iü, Familiengespräche, 32, 42, 43.
Kia-ku, Grenzberg, 32, 33.
Kiao, Opfer (dem Himmel), 163.
Kien-kuan aus Sung, Familie, 12.
Kien-kung von Čhing (565—529) 149.
Kien-kung von Tshi (485—481) 57.
Kiet-ni, ein „verborgener“ Weiser, 47.
Kieu, Bruder des Huan-kung von Tshi, 212, 213.
(Ki-)huan-tsï, Haupt der Familie Ki in Lu, 27, 28, 35, 55, 203.
(Ki-)khang-tsï, Haupt der Familie Ki in Lu (489—469), 37, 55, 56, 76, 188, 189, 190, 195, 215, 219 Anm.
Ki-kua, Beamter unter Čeu, 209.
Ki-lin, Einhorn, 10, 61, 62, 230 Anm.
*Ki-lu = Tsï-lu, 176, 192, 225.

King-kung von Tshi (547—489) 22, 25, 26.
King-šu, Sohn (?) des Meng-hi-tsï, 17, 18.
Kio-fu-hien, Ort, 8, 63, 66, 69.
* Kio-pek-yük, Beamter in Wei, 39, 40, 46.
Ki-ping-tsï, Haupt der Familie Ki in Lu, 22.
Ki-sui, Beamter unter Čeu, 209.
Ki-sün(-tsï) = Ki-ši 193, 195, 221.
Ki-ši, Haupt der Familie Ki in Lu, 22, 26, 138, 164, 192, 193 Anm., 205.
Ki-tsï, Šeu's Onkel, 6.
Ki-tsï-žan, Bruder des Ki-huan-tsï, 203.
Kiuet, Dorf, 125.
Ki-wen-tsï, Beamter in Lu, 139.
Kuan-čung, Premier-Minister in Tshi, 52, 212, 213.
Kuan-hung, Fürst von Lu (710—693), 46.
Kuan-lung-fung, ein Redlicher, 50.
Kuan-tsï, Philosoph, 231 Anm.
Kuan-tsü = Ši-king (I. 1. 1.) 93, 96.
Kuei, menschliche Geister, 223.
Kuei-te-fu, Lehenreich, 6, 7.
Ku-kung-than-fu = Thai-wang, 161.
Kung-čho = Meng-kung-čho, 211.
Kung-ming-kia, näher unbekannt, 144.
Kung-pek-liao, unbekannt, 221, 222.
*Kung-sï(-hoa) = Tsï-hoa, 102, 136, 167, 170.
Kung-sün-čhao aus Wei, näher unbekannt, 99.
Kung-šan(-fut-žao), Rebell, 28, 29, 34.
Kung-šuk-wen-tsï, Beamter in Wei, 206.
*Kung-ye-čhang, 13.
Lang, Stadt, 56.
*Lao 12.
Lao-tsï, Archivar in Čeu, Philosoph, 18, 19, 20, 21, 97.
Legge (meist in Anmerkung) 5, 11, 12, 13, 15, 16, 21, 23, 27, 28, 30, 32, 37, 38, 39, 42, 46, 47, 49, 54, 58, 60, 64, 66, 67, 68, 71, 72, 85, 96, 97, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 125, 127, 129, 133, 134, 137, 142, 143, 145, 146, 150, 154, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 174, 177, 179, 181, 183, 187, 190, 193, 197, 199, 204, 205, 207, 213, 221, 233.
Li, Milchname des Kaisers Čhing-thang, 201.
Li, Confucius' Sohn, 12, 13, 63, 92.
Liang, l. Ling-(kung), Fürst von Wei, 42.
Lieu-hia-hoei, d. h. Hoei aus Lieu-hia, 54, 205, 207.
Li-ki, Buch der Ceremonien, 13, 17, 59, 91, 92, 108, 174.
Li-kung, Confucius' Vorfahre, 7.
*Lin-fang 22, 169.
Ling-kung von Wei, Fürst (534—492), 36, 37, 39, 40, 41, 42 Anm., 44, 45, 46, 52.
Ling-lun, Erfinder der Musik, 94.
Lin-khieu, Stadt, 25.
Li-wang, Fürst von Čeu (878—827), 25.
Lok, Residenz von Čeu, 18.
Lu, Staat, 6, 8, 15, 17, 21, 22, 26, 27, 29, 32, 33, 35, 38, 46, 47, 52, 55, 56, 58, 60, 63, 65, 103, 108, 138, 155, 157, 159, 164, 183, 188, 192, 196, 197, 203, 204, 205, 208, 211, 212, 215, 219, 221, 225, 226.
Lui, Buch der Eulogien an Verstorbene, 220.
Luk-thung = Tsiep-iü 51.
Lün-iü, Gespräche, kanon. Buch, 5, 72, 228.
Lu-pek-hia, Confucius' Vorfahre, 7.
Man, südliche Barbaren, 179.
Mandschu-Dynastie, 66.
Mao = Khieu (Confucius) 232.
Meng, Berg in Lu, 192.
Meng, Berg in Šen-si, 192.
Meng, Familie in Lu, 21, 26, 30, 34, 159, 160, 208, 211.
Meng-hi-tsï, Premier-Minister in Lu, 17.
Meng-ho, Fluß, 105.
Meng-i-tsï = Ho-ki 135, 159, 165.
Meng-kung-čhok, Familienhaupt, 208, 211.
Meng-phi = Pek-ni, Stiefbruder des Confucius, 9.
Meng-sün = Meng-i-tsï, 159.
Meng-tsï, Philosoph, 1, 5, 14, 60, 68, 80, 81, 153, 207 Anm., 230 Anm., 231 Anm., 232, 233.
Meng-wu-pek, Sohn des Meng-i-tsï, 135, 136, 165.
Mien, Musikmeister, 78.
*Miet-tsï, Sohn des Meng-phi, 9.
Mik, nördliche Barbaren, 179.
Min-kung, Confucius' Vorfahre, 7.
*Min-tsï-khien, 159, 164, 172.
Mi-tsï-hia, Minister in Wei, 40.
Morrison, 72, 152 Anm.
Müller Fr. 71 Anm.
Nam-tsï aus Sung, Fürstin, 41, 52, 157, 222.
*Nam-yung 9, 145, 175, 207.
Ngai-kung, Fürst von Lu (496—467), 56, 57, 58, 61, 62, 63, 66, 80, 112, 195, 197, 217 Anm., 219.
Ngan-phing(-čung), Minister in Tshi, 23, 26.
Ngan-ying = Ngan-phing, 182.

Ngao, Geist des südwestl. Winkels, 37.
Ngi, Fluß, 171 Anm.
Ni Väter (= Confucius), 64, 66.
Ni(-khieu), Hügel, 9, 10, 11, 63, 70.
Ning wu(-tsï), Beamter in Wei, 207.
No, Ceremonie, 76.
Orpheus 94.
Pauthier 64, 66, 69, 70, 109 (meist in Anm.).
Pe, Pei s. Phi.
Pek-i, Prinz, 23, 50, 53, 54, 175.
Pek-iü = Li, Sohn des Confucius, 12, 13, 58, 59, 67, 92, 93.
Pek-kuot, Beamter unter Čeu, 209.
Pek-ni, Stiefbruder des Confucius, 9, 11.
*Pek-nieu = Tsï-keng 219.
Pek-ši, Familienhaupt, 52.
Pek-tat, Beamter unter Čeu, 209.
Pek-yang, Stadt, 8.
Pheng alter, näher unbekannt, 97.
Phi, Stadt, 28, 34, 91, 164, 192.
Phing, Hiao-phing-ti (1—4) Kaiser, 66.
Phing-čung, Lehrer des Confucius, 11.
Phi-šin, Beamter in Čhing, 209.
Phu, Gebiet, 43, 44.
Pi-Phi 192.
Pien, Stadt, 52, 211.
Pi-hi, Rebell, 45.
Pi-kan, Šeu's Onkel, 6, 50.
Plath (meist in Anm.) 15, 32; 38, 51, 62, 66, 67, 70, 71, 80, 154, 158, 174, 222, 227.
Ronnotte 233 Anm.
Siang-kung, Confucius' Vorfahre, 7.
Siang-kung, Fürst von Lu (572—542), 8, 11, 27.
Sie, Minister unter Šün, 4.
Siet, Staat, 208.
Sokrates, 4. 233.
*Ssï = Tsï-čang 85, 89.
Ssï-ki, Geschichtsbuch, 11, 19, 20, 67, 151 Anm.
Ssï-ma-tsien, sein Autor, 67.
*Ssï-ma-nieu 42, 122, 134, 175.
Ssï-siang, Musiker, 17.
Ssï-šu, die vier kan. Bücher, 5, 231 Anm.
Ssï-šui, Fluß, 63.
Ssï-šui hien, Ort 63.
v. Strauß Victor, 149 Anm., 223 Anm.
Sung Fürsten resp. Grafen von, 5, 7, 8, 157.
Sung, Dynastie (960—1126), 65.
Sung, Staat, 42, 43, 52, 71, 99.
Sung = Šu-king IV, 17.
Sung-fu-čeu, Confucius' Vorfahre, 7.
Sung-kung, Confucius' Vorfahre, 7.
Sün-tsï, Philosoph, 231 Anm.
Šang, Dynastie, = Yin 69.
*Šang = Tsï-hia, 42 Anm., 85, 226.
Šang-ti, der höchste Herr = Gott, 217.
Šan-tung 8, 63, 103, 171 Anm.
Šao, westlicher Teil von Čeu, 93.
Šao, Musik, 24, 95.
Šao-čing-mao, Magnat in Lu, 30.
Šao-hu, Beamter aus Tshi, 213.
Šao-lien, ein Weiser, 54.
Šao-nam = Ši-king (I. 2.) 93.
Še, Opfer (der Erde), 163. Vgl. 217 Anm.
Še, Staat, 46, 47.
Šen-si, Provinz, 192.
Šeu, Kaiser (1154—1123), 4, 5, 6, 201.
Šeu-yang, Berg, 23.
Ši = Ši-king.
Ši-hoang-ti, Kaiser (221—210), 3, 64, 65, 67, 231, 232.
Ši-king, Liederbuch, 8, 13, 16, 59, 91, 92, 93, 96, 108, 145, 149, 160, 172, 173, 209, 218, 223, 226.
Šik-men, Ort, 82.
Šin, Naturgeister, 223.
*Šin = Tseng-šin 89.
*Šin = Tseng-tsï, 108, 109
*Šin-čhang 87.
Šing, Confucius' Vorfahre, 7.
Šip-tsï, zehn Philosophen, 231 Anm.
Ši-šuk, Beamter in Čhing, 209.
Šo, Šu, Familie in Lu, 21, 34.
Šu-či, Gebiet, 50.
Šuk, Familie, 229.
Šuk-hia, Beamter unter Čeu, 209.
Šu-king, Urkundenbuch, 3, 7, 31, 59, 91, 108, 164, 214.
Šuk-tshi, Prinz, 23, 50, 53, 54, 175.
Šuk-ye, Beamter unter Čeu, 209.
Šu-liang-hi, Vater des Confucius, 7, 8, 9.
Šün, Kaiser (2255—2208), 4, 24, 56, 71, 97, 105, 120, 132, 160, 187, 191, 200, 201, 209, 215, 216, 230 Anm.
Ta-hiok, kanon. Buch, 5, 109.
*Tan-thai-miet-ming, Beamter, 204.
Taoismus 232.
Tat-hiang, Gemeinde, 102.
Thai-pek, Bruder des Wu-čung, 54.
Thai-ssï, Kaiserin, 93.
Thai-šan, Grenzberg, 22, 62, 230 Anm.
Thai-wang, Vater des Thai-pek, 54, 161.
Than, Staat, 17.
Thang = Yao 209.
Thang = Čhing-thang 201, 216.
Thang, Dynastie (618—909), 68.

Thang, Staat, 208.
Thi, Kaiseropfer, 224.
Thien-čang, Familienhaupt in Tshi, 58.
Tho, Beter in Wei, 37.
Tho-čeu, Minister in Čao, 45.
Tho-ming, Würdenträger in Tsin, 45, 46.
Tho-šün-hoa, Würdenträger in Tsin, 45.
Ti, Opferceremonie im Ahnenkultus, 163.
*Tien = Tseng-sik 171 Anm.
Ti-J, Herrscher (1191—1154), 4.
Tik, Barbaren-Stamm, 135.
Ting-kung, Vorfahre des Confucius, 7.
Ting-kung von Lu (510—497) 27, 29, 32, 33, 34. 35, 55, 212.
Ting-kung, Fürst von Čhing (529—513), 149.
* Tsai-iü = Tsai-ngo 68, 178.
* Tsai-ngo 138, 168, 178, 217 Anm., 230 Anm.
Tsao, Geist des Herdes, 37 Anm.
Tseng, Familie, 204,
*Tseng-sik 170, 171 Anm.
*Tseng-šin 89.
*Tseng-tsï 108, 109, 160, 167.
Tseng-wen(-čung), Beamter in Lu, 205, 226.
Tseng-wu-čung, Beamter in Lu, 204, 211.
Tseu, District, 8, 18.
Tseusche Mann der = Vater des Confucius 18.
Tshai, Staat, 46, 47, 49, 59.
Tshao, Staat, 42, 211.
Tshi, Staat, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 32, 33, 34, 35, 56, 58, 103, 136, 137, 138, 182, 188, 212.
*Tshi = Tsï-kung 89, 101, 142, 215, 221, 224, 229.
Tshin, Dynastie, 3.
*Tshit-tiao-khai 208.
Tshu, Staat, 46, 49, 50, 51, 52, 83, 136.
Tshui-tsï, Beamter in Tshi, 136.
Tsï von Wu, Frau, 156.
* Tsï-čang, 78, 89, 126, 135, 136, 142, 179, 195, 199, 200 210, 214, 220.
Tsï-čhan, Premier-Minister in Čhing, 52, 149, 209.
*Tsï-čhin, 92, 99.
Tsiep-iü, Narr aus Tshu, 51.
Tsï-fuk-king-pek, Beamter in Lu, 221, 229.
*Tsï-hia 42 Anm., 126, 163, 169, 215, 216, 226.
* Tsï-hoa 136, 137, 138, 167.
Tsï-iü, Beamter in Čhing, 209.
Tsï-iü, Historiograph in Wei, 40.
*Tsï-iü, 68, 69, 204.
* Tsï-kao 89, 91.
* Tsï-keng 219.
*Tsï-kung 5, 12, 15, 37, 44, 50, 51, 53, 54, 62, 63, 68, 71, 85, 89, 99, 101, 104, 107, 120, 142, 143, 146, 180, 182, 185, 198, 210, 211, 213, 215, 218, 220, 221, 224, 228, 229, 230.
*Tsï-lu 28, 34, 35, 36, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 59, 68, 82, 83, 89, 91, 106, 123, 127, 128, 130, 132, 135, 139, 141, 167, 170, 176, 177, 181, 183, 190, 192, 203, 211, 213, 215, 220, 221, 222, 225.
Tsï-mo-kin-fu, Vorfahre des Confucius, 7.
Tsin, Staat, 24, 28, 45, 188, 208.
* Tsï-sang-pek-tsï 194.
Tsï-ssï, Minister in Tshu, 51, 52.
* Tsï-ssï 104.
* Tsï-ssï, Enkel des Confucius, 63, 112.
* Tsï-tsien 183.
Tsï-wen, Premier-Minister in Tshu, 136.
*Tsï-yeu = (Yen-)khieu 34, 203, 211, 215, 228 Anm.
*Tsï-yeu = Yen-yen 163, 198 Anm., 204.
* Tsï yeu = Yeu-žok 197.
Tso-khieu-ming, chinesischer Weiser, 178.
*Tso-khieu-ming 178.
Tung-li, Ort, 209.
Voltaire 233.
Wang-ki, Thai-wang's jüngster Sohn, Wen-wang's Vater, 54, 160, 161.
Wang-sün-kia, oberster Heerführer in Wei, 37.
Wang-thung, Philosoph, 231 Anm.
Wei, Staat, 17, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 52, 53, 54. 55, 59, 95, 206.
Wei, Familie in Tsin, 208.
Wei-čung, Wei-tsï's Bruder, 7.
Wei-šang-meu, der Weise, 207 Anm.
Wei-šeng-kao (unbekannt) 138.
Wei-tsï, Šeu's Stiefbruder, 6, 7.
Wen, Fluß, 164.
Wen-kung, Fürst von Wei (660—635), 207.
Wen-kung, Fürst von Tsin (635—627), 188.
Wen-kung, Fürst von Lu († 609 v. Chr.), 27.
Wen-tsï = Kung-šuk-wen-tsï 206.
Wen(-wang), Stifter der III. Dynastie, 6, 39, 80, 93, 97, 99, 105, 112, 157, 160, 161, 210.
Williams 174 Anm.
Williamson 63, 66, 67.

Wu, Staat, 156, 157.
Wu, Musik, 24.
Wu-čhing, Stadt, 198 Anm., 204.
Wu-čung = Yu-čung, jüngerer Bruder des Thai-pek, 54.
Wu-keng, Šeu's Sohn, 6, 7.
*Wu-ma-khi 156.
Wu-šuk, Familienhaupt, 229.
Wu-ting, König (1324—1264 v. Chr.), 214.
Wuttke, 71.
Wu(-wang), Wen-wang's Sohn (1134—1115), 6, 23, 24, 80, 97, 99, 112, 157, 160, 161, 162, 201, 209, 220, 225.
Wu-yü, Regenaltäre 166, 171 Anm.
Ya (= Ši-king II — Siao-ya — und III — Ta-ya —) 17, 74.
Yao, Kaiser (2357—2258), 69, 71, 97, 120, 132, 200, 209, 218, 230 Anm.
Yang-ho, Beamter, 27, 28, 29, 38, 39, 197 Anm.
Yang-tsï, Philosoph, 231 Anm.
Yen, Familie, 8, 9, 151 Anm.
*Yen = Tsï-yeu (2), 198 Anm., 199 Anm., 205.
Yen-čeu, Depart., 8.
*Yen-hoei = Yen-yuen, 50, 51, 58, 68, 219.
*Yen-khieu = Tsï-yeu 203, 211, 228 Anm., = Yen-tsï 203.
*Yen-ki 38.
*Yen-lu, Vater des Yen-yuen, 13.
*Yen-tsï = Yen-khieu 57, 135, 137, 138, 203.
*Yen-yen = Tsï-yeu 204.
*Yen-yeu = Khieu 22, 36, 53, 54, 55, 56, 135, 138, 167, 170, 192, 199.
*Yen-yuen 13, 24, 39, 58, 59, 87, 125, 131, 133, 134, 171, 176, 208, 219, 220, 228, 229.
*Yen-yung = Čung-kung = Yung 177, 194, 205, 218 Anm.
*Yeu = Tsï-lu 45, 55, 89, 106, 123, 127, 128, 135, 167, 170 Anm., 171 Anm., 193, 203, 215, 222.
*Yeu-tsï = Yeu-žok 172.
*Yeu-žok 172, 197, 230 Anm.
Yik(-king), kan. Buch der Wandlungen, 20, 59, 60, 91, 96, 227.
Yin, Dynastie (1765—1123), 6, 24, 62, 69, 97, 98, 99, 210, 217 Anm.
Yok(-ki), kan. Buch der Musik, 59, 91, 92.
Yü = Šün 209.
Yu-čung = Wu-čung 53 Anm., 54 Anm.
*Yuen-ssï 138.
Yuen-žang, Confucius' Bekannter, 172.
Yung, Lied aus Ši-king, 21.
*Yung = Čung-kung 134, 177, 194.
Žu-kiao, Literatenschule, 231, 232.
Žu-pei, Beamter in Lu, 28.

Corrigenda

mit Ausnahme von Fällen, deren Richtigstellung augenscheinlich ist (wie z. B. S. 13 u. having; 27, 15 o. Beamte; 28, 11 u. Beamter; 33, 17 u. bei der; 50, 6 o. Hungertod; 76, 11 o. hatte; 80, 4 o. erklären; 82, 1 u. Weiser; 101, 26 o. ask anything), sowie Eigennamen, deren richtige Form aus dem Namenverzeichnis zu ersehen ist, z. B. Čeu st. Ceu, Ši st. Si u. ä.

S. 1, 12 o. ist seine zu streichen: 2, 4. u. l. dieser st. vieler; 11, 10 u. l. nachgehend; 15, 4 u. setze , st. ;; 22, 7 u. XI st. IX; 29, 1 u. S. 45; 34, 5 u.: (Ting-kung); 40, 12 o. Tsï-iü st. Kio-pek-yük; 42, 16 u. ist , nach würdevoll zu streichen; 43, 22 u. ist nach Schüler „Tsï-lu" zu ergänzen; 46, 15 u. l. meiner; 48, 19 u. setze) hinter wird; 56, 8 o. l. siebzig-jährigen; 56, 17 , der,; 59, 9 o. l. L. J. XI, 7; 71, 18 u. ausgenommen; 71, 2 u. l. Allgemeine Ethnographie; 92, 14 u. l. ich hörte von Ši; 104, 2 u. s. S. 206 (st. e. 3); 135 2 u. l. Yen-tsï; 142, 12 o. l. Tshi st. Ssï; 151, 2 u. l. beruhende Übersetzung (hinter: Worte); 156, 16 o. Liebesverhältnisses ist; 164 19 o. = 192, 1 u. l. Phi; 170, 22 u. z. B. st. auch.

Date Due

